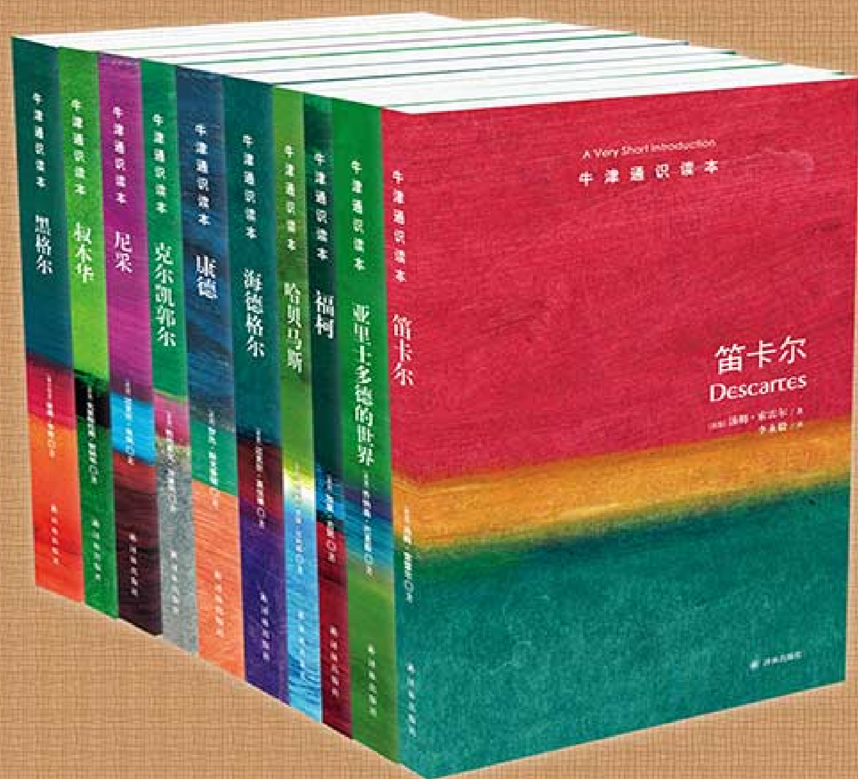
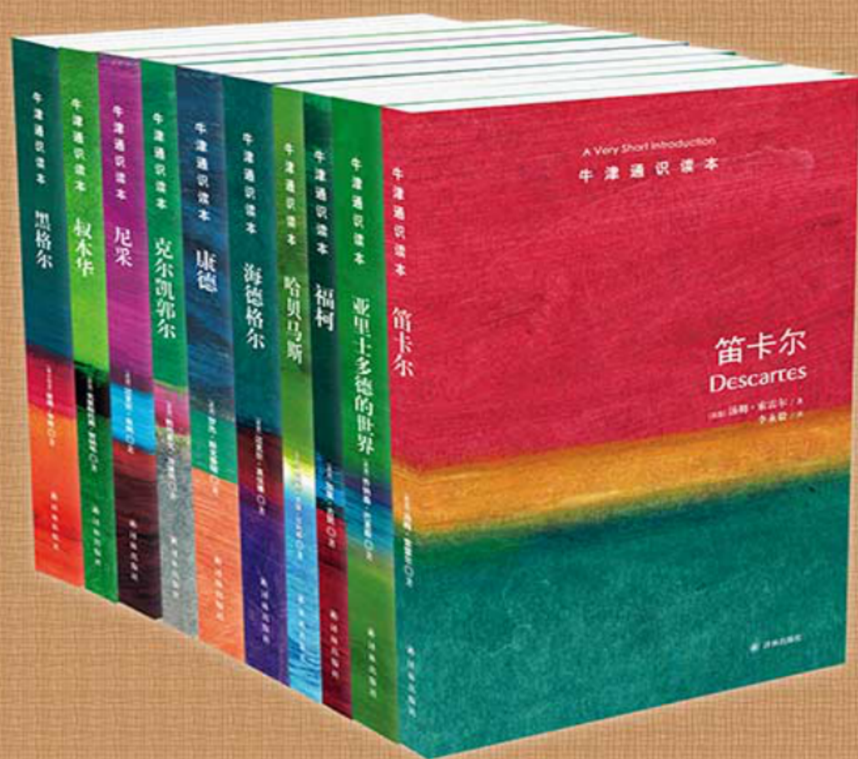
牛津通识精选
哲学家系列
（套装共10册）



VISIT...

LANZAROTE Caliente.com

牛津通识精选
哲学家系列
（套装共10册）



目录

黑格尔
亚里士多德的世界
笛卡尔
福柯
哈贝马斯
海德格尔
康德
克尔凯郭尔
尼采
叔本华

本书由公众号（精品书籍推荐分享）整理，仅限于内部交流，请勿商用。如有其他需要，请购买正版。关注我们免费领取上万本精品书籍。



A Very Short Introduction

牛 津 通 识 读 本

黑格尔

Hegel

[澳大利亚] 彼得·辛格 / 著

张卜天 / 译

译林出版社

黑格尔

【澳】辛格（Singer,P.）　著

译林出版社

版权信息

Copyright©Peter Singer，1983

Hegel was originally published in English in 1983.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong

Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright©2015 by Yilin Press, Ltd.

著作权合同登记号　图字：10-2013-27号

书　　名：黑格尔

作　　者：[澳大利亚]彼得·辛格

译　　者：张卜天

责任编辑：何本国

ISBN ：9787544756754

关注我们的微博： @译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录

扉页
版权信息
序言
前言
第一章 黑格尔的时代与生平
- 黑格尔的时代
- 黑格尔的生平

第二章 有目的的历史
- 什么是历史哲学？
- 希腊世界
- 罗马世界
- 日耳曼世界

第三章 自由与共同体
- 一个谜
- 抽象的自由
- 自由与义务
- 有机共同体
- 自由主义？保守主义？还是极权主义？

第四章 精神的漫长历程
- 心灵还是精神？
- 《精神现象学》的任务
- 没有概念的知识？
- 自我意识的出现
- 欲望着的精神
- 主人与奴隶
- 哲学与宗教
- 精神的目标
- 绝对知识
- 两个问题

第五章 逻辑与辩证法
- 黑格尔的逻辑观念
- 辩证法
- 绝对理念

第六章 余波

序言

邓晓芒

对于英语世界的黑格尔研究，我最早是从贺麟先生介绍美国新黑格尔主义者鲁一士的一篇文字中读到的，文中说鲁一士把黑格尔的《精神现象学》中的精神形容为一位战士，从战场上走来，疲惫不堪，浑身血迹，仍然踉跄前行。当时读了大为感动。不过自那以来，就再也没有读过什么让人心动的作品了，尤其是那些大名鼎鼎的作者，如罗素、卡尔·波普尔、以赛亚·伯林、查尔斯·泰勒等人，他们都自称曾经是黑格尔的崇拜者，但他们对黑格尔的那些评论（主要是批评），令人怀疑他们是否真的读过黑格尔。最糟糕的是，就是这些半吊子的黑格尔批评者却在英语世界中形成了一种批评的定式，几乎所有的人都在重复着比如说罗素在其《西方哲学史》中所定下的调子；而且这同时也影响到那些只读英文文献的中国学者们，他们中百分之九十的人一听到“黑格尔”三个字，就要露出鄙夷不屑的神色来。加上这些年来我对以英文出版的康德研究越来越失望，我简直怀疑同出于日耳曼语系的这些英语世界学者是否还具备真正把握德意志思维方式的能力。

目前这本小册子的作者彼得·辛格并不是什么知名的大人物，毕业于牛津大学的这位澳大利亚学者的确也不想摆什么大人物的架子。在这本《黑格尔》中，他也只字不提如何将黑格尔的观点作一些六经注我式的发挥或发展，而是声称他只想为那些不了解黑格尔的读者阐释一下这位以艰深闻名的哲学家的思想。然而，尽管谦卑地承认受益于牛津的那些权威大师，他在这本不到六万字的文风平实的小书中却显现了不少独特的见地，越出了上述英语世界黑格尔研究的成规。

首先，本书采取了不同于其他人对黑格尔哲学的叙述方式，既不是先展示黑格尔的抽象概念，然后下降到各个分支，也不是按照黑格尔自己的体系编排即逻辑学、自然哲学和精神哲学的次序，或是精神现象学、逻辑学、应用逻辑学（自然哲学、精神哲学）的次序；而是独辟蹊径，先从历史哲学和法哲学开始，而把自我意识、理性和精神的概念留到后面讲精神现象学的时候再伸展开来讲；最后才寥寥数语谈谈逻辑学和辩证法。当然，这种方式比较适合于英美人的思维方式，也的确比较通俗，但其实并不违背黑格尔最主要的精神。因为黑格尔的逻辑和历史相一致原理本来就是可以倒过来理解的，既可以从逻辑下降到历史，也可以从历史上升到逻辑，只要在每一方里面同时想到另一方就行。这就要求我们在谈历史的时候，绝不能如同经验主义和实证主义那样只专注于琐屑的历史事件或经验事实，而是必须从中看出历史的目的和必然性来。这恰好是英美学者们深恶痛绝的，例如以赛亚·伯林会说，这就是通往极权主义的积极自由理论；卡尔·波普尔则会说，这叫作“历史决定

论”，它导致从柏拉图到黑格尔和马克思的“整体性社会工程”。总的来说，当代西方思想界很少有人还坚持历史中含有某种目的性或者必然性，所谓“开放社会”无非是一个无目的的社会，因而历史对于我们当今的现实生活究竟还有没有意义、有什么样的意义，就成了一个问题。

与这种潮流相反，作者在这里采取一种温和的方式对备受指责的黑格尔的历史目的论进行了辩解：“去除‘历史有意义’这一断言的所有宗教的或神秘的含义，只把它理解成一种较为狭窄的说法，即反思过去能使我们看清历史的走向及其最终目标；如果幸运的话，该目标将是令人向往的，因此可被视为我们的奋斗目标。”（第14页）他以一种极其务实的笔调将黑格尔的“世界历史是自由意志的进展”这一思辨命题解释得通俗易懂。例如“东方只知道一个人是自由的”，中国、印度和波斯三个东方帝国分别体现为家庭、种姓和神权原则，但只有后者才潜含着精神自由的原则，因此波斯帝国才是真正的世界历史的起点。而在希腊社会，开始知道了有一部分人是自由的。我们通常会指责古希腊的自由民主制度是建立在奴隶制基础上的，因此是有限制的，而不是真正全面的自由。但“在黑格尔看来，希腊的民主形式要想能够运作，就必定需要奴隶制。比如在雅典，如果每一位公民都有权利和义务参加作为城邦最高决策机构的公共集会，那么谁来做日常工作以提供生活之所需呢？因此必须有一类劳动者，他们不享受公民权利也不承担公民义务，换句话说，必须有奴隶”（第17页）。在观念上，希腊人的自由依赖于城邦伦理实体，因此并不意味着个人的独立，而是一种自然身份；而当他们开始意识到个人的独立时（例如在苏格拉底那里），城邦就开始走向灭亡，古代人的自由就开始（经过罗马的斯多亚主义）向基督教的自由观过渡了。只有在基督教的日耳曼世界中，人们才第一次意识到了一切人都是自由的。作者敏锐地指出，黑格尔眼中的真正基督教精神是宗教改革之后才形成的，在此之前是一千年中世纪漫长的黑夜。而宗教改革之后，历史的任务就是按照人天生自由这个原则来改变世界。（第25页）近代以来的理性原则、法律原则和普世伦理都是为一切人平等的自由的实现而提供条件的。作者用这么少的篇幅来梳理黑格尔的历史哲学，而且每一处要点都言简意赅，恰到好处，这是十分罕见的。

我常常有种感觉，即对黑格尔哲学的精当解释本身就是对它的辩护。黑格尔的历史哲学的确不是来虚的，谁要是否认历史中的规律是自由意志的合乎目的的发展，不管他打着怎样的反对极权主义的旗号，他实际上是主张人们在极权主义面前无所作为、束手就擒，这本身离极权主义也就不远了。典型的例证就是对法国大革命的态度。如今人们为了避免法国大革命式的悲剧发生，已经把这场革命几乎彻底否定了。作者却指出，在黑格尔看来，法国革命对于法国政治生活来说诚然是一场失败，但它的世界历史意义却在于把它的原则传播到了其他国家。（第26页）其实，真正的哲学家像康德、谢林和黑格尔，都在批评法国革命的具体做法的同时，充分肯定了它的原则的伟大，并在它的血腥中看到人类为了一个伟大的历史目标表现出了何等崇高的自我牺牲精神！

作者与英语世界的流行观念完全不同的另一个话题，是他遵照黑格

尔的教导，对自由的理念进行了一番理性的分析。他指出，以柏林为代表的英美自由主义所理解的自由，也就是所谓“消极自由”，实际上相当于黑格尔所说的“抽象自由”，它徒有自由的形式（“形式的自由”），而无自由的实质。（第31页）至于超出这种抽象自由之上的自由，他引入了康德的意志自律（绝对律令）来解释，并认为黑格尔是沿着这一思路走过来的。（第36页）他没有说错。黑格尔在《法哲学原理》导言中说的那种“对意志的意志”，其实就是意志自律。但他也指出，黑格尔对康德这一原则的形式主义十分不满，认为应当加入个人欲望的因素，并在这些欲望的互相冲突中建立起自律的社会制度。而这一过程本身是一个充满矛盾和分裂、堕落和罪恶的过程，就连主观内心的道德良知也会沦为伪善。可惜作者没有在这方面深入下去，他更关心的是这种社会制度在黑格尔心目中的理想模式。作者用“有机共同体”来概括黑格尔的社会理想模式可以说是抓住了关键。黑格尔反对社会契约论、三权分立和权力制衡那一套机械论的国家观，崇尚古希腊那种人人自发地为国家利益效忠的精神，但又不满于希腊人缺乏独立自我和个人权利意识，于是想在古代的伦理实体和近代的个人主义之间找到有机的结合方式，这就是他所主张的君主立宪制。这个理想社会模式是古代城邦伦理实体和近代理性原则如法国大革命原则的合题，它所体现的人的自由不是英美政治哲学家们所提倡的那种表面的政治自由，而是具有形而上学意义的自由。“当我们不受他人胁迫或我们自然欲望的驱使，也不受社会环境的左右而有能力进行选择时，我们就是自由的。……只有当我们理性地选择时，这样的自由才能存在；而只有当我们依照普遍原则进行选择时，我们的选择才是理性的。这些选择要想带给我们应有的满足，这些普遍原则就必须体现在一个按照理性方式组织起来的有机共同体中。在这样一个共同体中，个人利益与整体利益是和谐一致的。在选择尽我的义务时，我的选择因为是理性的，所以是自由的，我在服务于普遍性的客观形态——国家——的过程中也实现了自己。”（第48页）当然，作者也承认，黑格尔的这一社会理想是否能够实现是可疑的，在理论上要驳倒它也不是什么难事；然而，值得珍视的是，“黑格尔试图描述的是个人利益与整体利益和谐一致的共同体。如果他没有成功，其他人可以继续这种探索。如果没有人成功，而且我们最终认为永远不会有人成功，那么我们将不得不承认，黑格尔意义上的自由不可能存在。但即使如此，黑格尔自称描述了唯一真正的自由也不会变得无效，这种自由仍然可以充当一种理想”（第50页）。的确，后来马克思再一次尝试在新的基础上描述这一有机共同体，也就是所谓“自由人的联合体”，在其中，每个人的自由是一切人自由的条件。而作者对待黑格尔的理想的态度，也再次适用于对待马克思。

作者对于卡尔·波普尔等人将黑格尔指责为极权主义国家学说的鼓吹者进行了多方面的澄清，认为那些指责都是断章取义和歪曲的。“在黑格尔看来，理性国家绝不会像纳粹和斯大林式的国家那样对待自己的公民。那种观念是一种自相矛盾。同样，一旦我们意识到，个体利益与集体利益在黑格尔的理性国家中是和谐一致的，国家利益与个人利益相冲突以及无情压倒个人权利的威胁就不存在了。”（第54页）在人与人之

间有可能达成那种和谐的前景上黑格尔无疑过于乐观了（这点马克思也未能避免），但至少，作者认为，说黑格尔是有意取悦普鲁士国王，这显然是错误的；顶多只能说，他为了不激怒当局，有时隐去了自己国家学说背后的激进理论，甚至偶尔还要说两句应景的话。而这也是人之常情，是在那种政治体制下的哲学家免不了的。试问今天那些苛责黑格尔的人，他们自己又做得怎么样呢？

本书的重头戏其实还是对黑格尔《精神现象学》的大体轮廓的勾画。我还以为作者在这样一本通俗小册子中会大步略过这一过分沉重的工作，但作者介入的深度却令我刮目相看。应该说，就作者对所涉及部分的分析来看，作者的理解基本上是准确的，这在英语世界来说已属难得了。当然作者在描述意识的发展进程时，也表现出在两种不同的解释路向之间摇摆，甚至是挣扎。一种是黑格尔自己的思辨的辩证法路向，即通过概念的自否定而推动意识形态的不断积极上进，这是整个英美学界至今都还没有人吃透的，而本书作者却在某些地方显示出有所领悟；另一种是英美学界从上个世纪中叶以来已经定型甚至成为“常识”的对黑格尔辩证法的那种肤浅的甚至是错误的理解，这种理解就是：当一个概念展示出自身的缺陷时，“我们”就不得不求助于另一个更高、更完善的概念来弥补这种缺陷，于是概念的“进展”就这样形成了。这被看作黑格尔推动自己的概念运动的机制。

作者的描述有时就在这两种截然不同的思路之间跳跃。例如他说：“每一种意识形式在显示自己达不到真正知识的过程中，都把我们引向了黑格尔所谓的‘决定性的否定’（determinate negation）。……而决定性的否定本身就是某种东西。[想想数学中的负号（negation sign）：它产生的不是零，而是一个明确的负数。]这种因为发现一种意识形式不完善而产生的‘某种东西’本身就是一种新的意识形式，即意识觉察到之前形式的不完善而不得不采取一种不同的方式来克服它们。于是我们将被迫从一种意识形式走向下一种意识形式，不停地去寻求真正的知识。”（第64页）其实按照黑格尔的意思，“决定性的否定”（或译“规定着的否定”、“特定的否定”）并不是意识形式因为觉察到自己的不完善而“引向”或“产生”的“某种东西”，相反，它就是每种意识形态本身的本性；因此它也不是意识不得不采取的一种“不同的方式”，以便克服自己的不完善，而就是在它自己给这种不完善定位、加以规定时就已经超越了自身、发展出了一个新的意识形态。这层精微的含义有时作者也认识到了，例如他在分析感性确定性时说：“要想表明感性确定性的不完善，只需照字面接受它的说法，并试图使之变得更加精确。感性确定性并非被一种竞争性的意识形式所击败，而完全是因为自身的不协调而垮台的。”（第68页）这里只需把“垮台”换成“更新”或“蜕变”就行了。然而，在谈到知觉向知性的过渡时他又陷入了流俗之见，即“在知觉层面，意识根据对象的普遍性质对其进行分类。事实证明这是不够的，因此在知性层面，意识又把它自己的规则强加于实在”（第69页）。给人的印象似乎是，现在面前摆着的有感性、知觉、知性几个“层面”，“我们”在一旁照看着，当某个层面出问题的时候，“我们”就不得不动用另一个层面的手段来解决问题。整个精神现象学就这样“被迫从一种意识形式走向下一

种意识形式”。这套说辞正合乎英美哲学家所崇尚的经验自然科学（牛顿物理学）习惯了的外在处理方式，作者也不能免俗。但显然，这种方式与黑格尔对意识形式本身内在生命冲动的强调是毫不相干的，《精神现象学》的整个意识经验的进展完全是由意识的这种内在生命所推动的，而不是由哲学家外在的主观意志强加于事情本身的。

在《精神现象学》中，作者还只是不自觉地适应着对辩证法的上述流行的理解，而在后面专门谈《逻辑学》和辩证法的部分，才正式把这种流行的方法论端了出来。他这样描述道：在《精神现象学》中，“讨论意识的那一节以自我意识的出现而结束。我们把自我意识作为正题，看到它还需要某个对象以从中分化出自己，这个外部对象可被视为反题。这并不能令人满意，因为外部对象是某种与自我意识异质或敌对的东西。它们的合题就是欲望，自我意识在欲望中保留了外部对象，但使之成为自身的东西。之后欲望的状态又被证明不能令人满意，于是我们走向了本身就是一个自我意识的外部对象”（第96页）。看看这里的用语：“它还需要……外部对象”；“并不能令人满意”；“又被证明不能令人满意，于是我们走向了……外部对象”。好像有一个“外部对象”早就等在那里，等到事情“不能令人满意”了，就跳出来救场；而“我们”也只有“走向”它，才能得到“满意”。当然，这并非作者的创造发明，只不过是重复罗素和司退斯等人的拙劣解释。但也有说得不错的，例如：“在我们的思维范畴中，在意识的发展中，在历史的进步中，有许多对立因素导致了看似稳定的东西瓦解，由此产生的新东西调和了之前的对立因素，但也发展出了它自身的内在张力。这个过程是必然的，因为无论是思想还是意识都不可能以完满的形式产生出来。只有通过辩证发展的过程，它们才能达到完满。根据黑格尔的说法，辩证法之所以能够充当一种阐释方法，是因为世界就是辩证运作的。”（第97页）这与同一页的上面那段话完全是两种思路。

作者对从生死斗争到主奴关系的分析显得有些勉强，或者说力不从心。当然这不是他个人的问题，这是世界性的难题。自我意识为什么一定要通过生死斗争来获得他人的承认？作者说：“我们可以认为黑格尔只是主张，某些人在某时某地必然会以生命为赌注去证明其身体的独立性，这种证明并不需要每个人都去重复。”（第74页）但这并不是黑格尔的主张。在黑格尔那里，生死斗争毋宁说是人的精神本质的体现。人的生命与动物生命的一个重要区别就在于他是意识到死亡的生命，因此自我意识虽然是生命，但并不束缚于生命，而是通过死亡意识超出了单纯的生命，成为了一种普遍的精神现象。因此在与他人打交道时，如果仅仅限于日常的生命相关性，一个自我意识就不可能与另一个自我意识发生真正普遍意义上的关系，而只可能是经验层面上的对抗或者利用关系，就像一头狮子或一只羚羊的关系一样。所以，只有当他们互相以生死相拼，也就是在相互矛盾的关系中双方都站在对自己的生或死进行抉择的十字路口上，来决定自己究竟是活下去还是不活，对自己的生死进行过一番自由意志的选择之后，这样建立起来的人与人的关系才真正具有了自我意识的那种超越生死之上的普遍性，才是纯粹自我意识之间的关系。所以，生死斗争对于一个自我意识得到另一个自我意识的承认是

绝对必要的，因为这种承认不是在有限生命的层次上，而是在无限精神的层次上建立起来的。主奴关系绝不仅仅是一种体力上的臣服，而是一种精神上的服从，这是只有通过生死斗争才能够提升起来的。用黑格尔的话来说，生死斗争是一场“考验”，只有拿性命去拼过一场的人，才能使自己的自我意识在别人的自我意识中得到确证，也就是得到别人的承认。正是从这里，才打开了超越生死之上的斯多亚式的自由和基督教的苦恼意识的道路，即追求纯粹精神生活的道路。

对《精神现象学》的描述最后提出了两个悬而未决的问题，一个是自在之物（或客观存在）的问题，一个是客观精神的问题，作者认为这两个问题都是无法在黑格尔那里找到答案的。第一个问题表明作者尚未理解德国唯心论从费希特以来所开辟的主客统一的世界观。但至少，作者在第二个问题上为黑格尔作了一点辩护，说他的客观精神实际上是指精神的社会性和理性的普遍性（第90页），即使从英语世界的眼光来看，这都是可以接受的。

最后一章谈逻辑和辩证法显得有些敷衍，缺乏前面那种激情。作者关心的毋宁是黑格尔的逻辑学和上帝的关系，或者说在什么意义上黑格尔是一个宗教哲学家。作者认为从宗教立场来解释黑格尔哲学是肤浅的，甚至用泛神论和无神论来解释也不靠谱。他更赞同惠特莫尔的“超泛神论”：“神比宇宙更重要，因为神是整体，而整体要比它的所有部分之和更伟大。这就像一个人不只是组成他身体的所有细胞一样——尽管这个人离开了身体就什么也不是。所以根据这种观点，神要比宇宙的所有组成部分之和更多，但又不与它们相分离。同样，正如单独的细胞加起来并不等于一个人，宇宙的个别部分加起来也不等于神。”（第101页）实际上这种观点更接近于有机系统论，神就相当于整体的“系统质”。系统论的泰斗贝塔朗菲确实深受黑格尔的影响。但有一点不同的是，黑格尔的系统不是一个静止的封闭系统，而是一个历史的开放系统，“黑格尔并没有把上帝看成永恒不变的，而是看成了一种需要在世界中显示自己的本质，在显示之后还要为了完善自己而去完善世界。这种想法虽然奇特，但却很有力量。它极为强调发展的必然性，因为历史的前进是上帝为了实现完满而必须走的道路”（第101页）。既然是一个“开放”系统，那么作者在书末最后一言所作的假设也就没有什么值得奇怪的了，这就是：黑格尔的历史观导致了马克思的共产主义理想及其革命的实践。（第106页）

总之，这本简介黑格尔哲学的小书虽然从专业的角度来看并非无可挑剔，但它的平易近人和大致上的准确性其实胜过许多大部头的专著（如司退斯的《黑格尔哲学》）。它证明，即使操英语的学者，只要认真对待黑格尔的那种玄学思辨，而不是嗤之以鼻，是可以进入到这种高深的哲学堂奥中去的。

2015年7月31日，于华中科技大学

谨以此书纪念

我的父亲欧内斯特·辛格

前言

19和20世纪的哲学家对世界的影响都比不上黑格尔。对于这一笼统说法，唯一可能的例外大概是卡尔·马克思，而马克思本人又深受黑格尔影响。如果没有黑格尔，那么在刚刚过去的150年里，人类思想和政治的发展道路就会是另一番模样。

单凭黑格尔的影响，理解他就很重要。但无论如何，黑格尔的哲学本身很值得研究。他深刻的思想使他得出了在今天的读者看来怪异甚至荒谬的某些结论。但无论我们对他的结论有何看法，其著作中有一些观点和洞见直到今天仍然很有力量。理解黑格尔需要付出一定的努力，但在此过程中，我们不仅能够了解这些观点和洞见，还会在克服黑格尔向我们的理解力提出的挑战之后获得满足。

无可否认，黑格尔的确提出了一种挑战。学者们在给黑格尔作注时往往会说他文字“极其难读”，“术语令人生厌”，思想“极为晦涩”。为了说明这个问题，我刚刚拿起那本被许多人称为黑格尔最伟大著作的《精神现象学》，随手翻到第596页，上面第一句完整的话是这样的：“它只是那些环节的不断更替，其中有一个环节，本身固然是已经返回于自己本身的存在，但也只是作为自为存在，即是说，只作为一种出现于一方而与另一方相对立的抽象环节。”我承认没有给出这句话的上下文，但即便如此，我们也还是能够看出理解黑格尔时所面临的困难。在厚达750页的《精神现象学》中，同样难读的句子比比皆是。

要在一本小书中为不了解黑格尔的读者阐释这样一位哲学家的工作绝非易事。为了更易处理，我做了两件事情。一是限制范围。我并未试图解释黑格尔的全部思想，因此读者将会发现，除了与我们讨论的那些著作相重合的地方，本书并未论述黑格尔在其《美学讲演录》《哲学史讲演录》《宗教哲学讲演录》或《哲学科学全书纲要》中的说法。（《哲学科学全书纲要》与其他著作的重合之处很多，该书未与其他著作重合的主要是自然哲学部分。）当然，这些略去的部分也很重要，使我稍感安慰的是，黑格尔本人大概不会认为这些部分是其哲学体系的绝对重点。不过更为严重的是，我没有对无疑被黑格尔视为其关键著作的《逻辑学》做出任何详细论述。我已试图就这部著作的目标、方法和特色给出一些说明，但《逻辑学》异常冗长和抽象，在我看来，任何关于黑格尔的简短介绍都无法对其进行充分说明。

为使初学者能够理解黑格尔高深莫测的思想，我做的第二件事是选取一条尽可能平缓的进路。因此，我从黑格尔思想中最具体、最不抽象的部分即他的历史哲学开始。从这些仍然处于社会和政治层面的内容出发，我们走向他关于自由和合理组织社会的看法。到那时我们再尝试去理解艰深的《精神现象学》，之后我们离《逻辑学》就不远了，几乎不

需要多少额外的努力。

研究黑格尔的学者也许会反对我选为论述对象的那些著作或者反对讨论的次序。我已经指出，这种次序无意暗示黑格尔本人可能如何来呈现其思想。至于选择的著作，我并未声称黑格尔认为其《历史哲学》要比例如《哲学科学全书纲要》中讨论自然哲学的那部分更重要。我只知道，我没有足够的篇幅对两者都进行讨论。我确信与自然哲学相比，黑格尔的历史哲学对于现代思想的发展更为重要，而且直到今天也更能引起一般读者的兴趣。（不要被标题误导：黑格尔的自然哲学并不包括他对森林、群山的价值和美的沉思。在这部分内容中，黑格尔试图表明物理学、化学、生物学等自然科学的发现是如何与他的逻辑范畴相一致的。自那以后，黑格尔的很多说法都已变得过时，比如他认为自然界不会发展这一观点已被我们关于演化的知识所否证。）因此，我的选择受三个独立因素的制约：黑格尔思想的核心是什么；这样一本小册子能使一般读者弄懂哪些内容；对今天的读者来说还有哪些内容是有趣和重要的。

本书所表达的关于黑格尔的看法得益于许多人。在牛津大学时，我曾有幸参加J.L.H.托马斯开设的两门出色的系列课程，他要求学生逐句解读《精神现象学》，直到理解其含义为止。对我们在那些课上所做的细致工作来说，帕特里克·加德纳关于德国唯心论的内容更广的讲座是很好的补充。我还得益于一些专著，其中最重要的是理查德·诺曼的《黑格尔的现象学》、伊凡·索尔的《黑格尔形而上学导论》、沃尔特·考夫曼的《黑格尔》以及查尔斯·泰勒的《黑格尔》。我从这些著作中随意选取了他们最出色的（我希望是这样）观点。我还要感谢罗伯特·所罗门、亨利·哈迪、基思·托马斯和牛津大学出版社的一位匿名校阅者，他们阅读了最初的打字稿，并提出了一些改进建议。

最后我要感谢琼·阿彻出色的录入工作，以及鲁思、玛丽昂和埃丝特在其暑假给我留出时间工作。

彼得·辛格



图1　黑格尔出生时他们家在斯图加特的房子

第一章
黑格尔的时代与生平

黑格尔的时代

1770年，格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔出生于斯图加特。他的父亲是符腾堡公国宫廷中一个官职不大的文职人员，其他亲戚则是教师或路德会牧师。关于黑格尔的生平，没有什么异乎寻常的事情可讲，但他所处的时代在政治、文化和哲学上都很重要。

1789年攻占巴士底狱的消息传遍了欧洲。此时华兹华斯写道：

活到黎明已是至幸，

再得青春何负此生！

此时黑格尔年近19岁。后来他也称法国大革命是“灿烂的黎明”，并说“一切思想者都分享了这个时代的欢欣”。春天的一个周日清晨，满怀这种欢欣的黑格尔曾和几位同学到郊外种下一棵自由树，象征着大革命播下的希望种子。

黑格尔21岁时，法国大革命战争已经开始，不久革命军便侵入了德国。今天我们所说的德国，当时由300多个国家、公国和自由城市组成，作为奥地利皇帝弗朗西斯一世统治之下的神圣罗马帝国松散地联合在一起。拿破仑在乌尔姆和奥斯特利茨大败奥地利人，1806年又在耶拿的战斗中摧毁了第二强大的德意志国家普鲁士的军队，一举终结了这个千年帝国。黑格尔当时生活在耶拿。也许有人以为他始终同情战败的德意志国家，但他在耶拿被法国人占领后第二天写的一封信却只表露了对拿破仑的崇敬之情：“我看到皇帝——这个世界灵魂——骑马穿城而过，去检阅军队。看到这样一个人在这里集中成一点，坐在马背上，走向世界并且统治它，这的确是一种奇妙的感受。”

在拿破仑统治欧洲的整个时期，黑格尔始终保持着这种崇敬之情。而当拿破仑1814年战败时，黑格尔称之为一个悲剧，是平庸毁灭伟大天才的奇观。

1806到1814年的法国统治时期，德国发生了重大变革。在普鲁士，自由党人冯·施泰因被任命为国王首席顾问。上任后，他立即废除了农奴制，并重新组建政府。其继任者冯·哈登贝格则承诺在普鲁士建立代议制政体。但拿破仑战败后，这些希望都破灭了。普鲁士国王弗雷德里

克·威廉三世对改革失去了兴趣。拖延数年之后，他于1823年建立了仅仅是临时性的“等级”（estates），这些等级只能提一些建议，而且完全受地主统治。不仅如此，1819年在卡尔斯巴德的一次会议上，所有德意志国家还一致同意审查报纸和期刊，并对宣扬革命思想的人采取镇压措施。

从文化角度来说，黑格尔生活在德国文学的黄金时代。他比歌德小20岁，比席勒小10岁，但这并不妨碍他欣赏他们的所有成熟作品。他是诗人荷尔德林的密友，与诺瓦利斯、赫尔德、施莱尔马赫、施莱格尔兄弟等德国浪漫主义运动的领导者也是同时代人。歌德和席勒对黑格尔产生了重大影响，黑格尔显然认同浪漫主义运动的一些想法，尽管他拒绝接受浪漫主义者的大部分主张。



图2　约翰·沃尔夫冈·冯·歌德（1749-1832）

不过，对黑格尔的发展影响最大的是当时德国哲学的状况。为了理解黑格尔本人思想的背景，我们需要从康德开始讲起，并简要概述康德之后的发展。

1781年，伊曼努尔·康德出版了《纯粹理性批判》。如今，这部著作被誉为古往今来最伟大的哲学著作之一。康德想要确定我们的理性或理智在知识道路上能够获得或不能获得哪些东西。他的结论是，我们的心灵并不只是被动地接受从眼睛、耳朵和其他感官得来的信息。知识之所以可能，是因为我们的心灵在主动起作用，它对我们的经验进行组织和系统化。我们是在空间、时间和实体的框架内认识世界的；但空间、时

间和实体并非独立于我们而存在“在那里”的客观实在，而是我们的直观或理性的创造物，没有直观或理性，我们就无法理解世界。那么，我们也许自然会问，独立于我们把握世界的框架的世界到底是什么样子呢？康德说，这个问题永远也得不到回答。独立的实在——康德称之为“自在之物”的世界——永远超出了我们的认识。

康德生前，使其享有盛誉的不仅有《纯粹理性批判》，还有其他两部批判，即关于伦理学的《实践理性批判》和有很大篇幅关于美学的《判断力批判》。在《实践理性批判》中，康德认为人是一种能够遵守理性道德律的存在，但源于我们身体本性的非理性欲望容易使人发生动摇。于是，道德行为总要经历一番挣扎。要想取得胜利，就要压抑除了对道德律的崇敬之情以外的其他所有欲望，道德律引导我们自愿履行自己的义务。与这种认为道德仅仅基于人性理性方面的看法相反，在《判断力批判》中，康德认为审美欣赏包含着我们理解力和想象力的和谐统一。

在《纯粹理性批判》结尾，康德表达了一个愿望：沿着他所开辟的批判哲学之路，或许可以“在本世纪结束之前”取得多个世纪以来一直没能取得的成就，亦即“使人类理性在其求知欲任何时候都致力于从事但迄今一无所成的事情上得到完全的满足”。康德的成就是如此惊人，以至于在一段时间里，无论是康德还是他的读者似乎都认为，只需填补少量细节，全部哲学就将大功告成。然而，对康德的不满渐渐开始显现。



图3　伊曼努尔·康德（1724-1804）

这种不满的第一个来源是康德对“自在之物”的看法。某种东西应当存在，但又完全不可知，这似乎是对人类理性能力的一种无法令人满意

的限制。康德说我们不可能认识自在之物，但又宣称知道它存在，而且是一个“物”，这难道不是自相矛盾吗？大胆否认自在之物存在的是约翰·费希特。他断言，这样做要比康德本人更忠实于康德哲学。费希特认为，应把整个世界看成由我们能动的心灵所构成的某种东西。心灵不能认识的东西就不存在。

不满的第二个来源是康德的道德哲学所蕴含的人性分裂。在这方面，席勒在其《美育书简》中首先发难。他同样认为自己是在用康德来改进康德，因为他从《判断力批判》中借用了作为理解力与想象力之统一的审美判断模型。席勒说，我们生命的一切无疑都应是同样和谐的。把人性描绘成理性与情感的永恒分裂，把我们的道德生活描绘成两者之间的永恒争斗，这是一种退化和失败主义。席勒指出，康德也许正确描述了今天人类生活的可怜状态，但并非永远如此，也不必永远如此。在因其艺术形式的纯正而饱受赞誉的古希腊，就一直存在着理性与情感的和谐统一。因此，席勒力主恢复生活中各个方面的审美感受，以此为基础来恢复人性中久已失去的那种和谐。

黑格尔后来写道，康德的哲学“构成了近代德国哲学的基础和出发点”。我们可以补充说，费希特和席勒以不同方式指出了出发的方向。对康德的后继者来说，不可知的自在之物和人性的内部分裂都是需要解决的问题。



图4　弗里德里希·席勒（1759-1805）

在早年的一篇文章中，黑格尔赞赏席勒对康德人性观点的反驳，特别是席勒认为，这种不和谐并非关于人性的永恒真理，而是一个有待解决的问题。但黑格尔并不同意美育是解决这一问题的途径，而是认为这属于哲学的任务。

黑格尔的生平

黑格尔在中学的学习异常出色，之后他获得了一笔奖学金，前往著名的图宾根神学院学习哲学和神学。在那里，他与诗人荷尔德林以及年纪略轻但极有天赋的哲学系学生弗里德里希·谢林开始了友谊。谢林作为哲学家闻名全国时，黑格尔还不为人所知。后来，当其声誉被黑格尔掩盖时，谢林抱怨这位之前的朋友照搬了他本人的思想。虽然现在已经不怎么有人读谢林了，但他的观点与黑格尔非常接近，如果我们未注意到在两人一致的观点上，黑格尔又提出了哪些东西，就会觉得谢林的抱怨不无道理。

完成了图宾根的学业之后，黑格尔来到瑞士的一个富人家庭做家庭教师，接着又在法兰克福做类似的工作。在此期间，他继续阅读和思考哲学问题。他撰写了宗教方面的论文，不为发表，而是为了澄清自己的思想。这些论文表明他一直在激进地思考。他把耶稣与苏格拉底相比较，并由此表明，耶稣显然是次一等的伦理教师。在黑格尔看来，正统宗教妨碍了把人恢复到和谐状态的目标，因为它迫使人自身的思考能力服从于外在的权威。直到逝世，黑格尔在一定程度上始终对正统宗教保持着这种态度。不过他的激进态度逐渐消退，后来竟然自认为是路德派基督徒，并且定期参加路德会的宗教仪式。

1799年，随着父亲的离世，黑格尔得到了一小笔遗产。他辞去家教工作，来到小国魏玛的耶拿大学找他的朋友谢林。席勒和费希特一直在耶拿，谢林现在也已经很出名，而黑格尔几乎还没有发表过什么东西。他不得不进行私人授课，依靠从少数听课学生（1801年11人，1804年30人）那里收取的少量学费贴补生活。

在耶拿，黑格尔出版了论费希特与谢林哲学之间差异的一本很长的小册子：他认为在所有情况下，谢林的观点都更可取。他一度与谢林合作编辑《哲学评论杂志》，并为其撰写数篇论文。1803年谢林离开了耶拿，黑格尔则开始准备其第一部重要著作《精神现象学》。这时他所获得的遗产已经花光，急需用钱，遂接受了一家出版商的合同，规定出版商先预付给他一笔现款，但若未能在规定的1806年10月13日之前将手稿寄出，他就会受到高额处罚。后来事实表明，正是在这一天，法军战胜普鲁士之后占领了耶拿。黑格尔不得不火速赶写该书的结尾部分，以免误了最后期限。随后他惊恐地发现自己已经别无选择，只得在交战军队到达耶拿城外所引起的纷乱中将其唯一的手稿寄出。幸好手稿平安抵达了目的地，1807年初这部著作出版了。

最初的反应即使不是热情，也是尊敬的。谢林不安地发现，该书序言中所包含的论战性攻击似乎针对的是他的观点。黑格尔在一封信中解释说，他所要批判的不是谢林，而只是其不足道的模仿者们。谢林回复说，序言本身当中并未作这种区分，因而拒绝和解。他们的友谊也就此终止。

耶拿的生活曾被法军的占领所打乱。大学既已关闭，黑格尔先去做了一年报纸编辑，然后在纽伦堡高级中学担任校长九年，干得很出色。除了较为常规的科目外，他还教学生们哲学。至于学生们的评价，我们已经无从知晓。

在纽伦堡，黑格尔的家庭生活开始安定下来。在耶拿时，黑格尔曾有一个私生子，孩子的母亲是他的女房东。据说那个女人此前曾与其他情人有过两个私生子。1811年，41岁的黑格尔娶了一个纽伦堡世家的女儿，后者年龄还不到他的一半，不过据我们所知，婚姻是幸福的。他们有两个儿子。黑格尔第一个孩子的母亲去世后，他的妻子宽厚地把那个私生子也领进了家门。

黑格尔在这些年出版了那部冗长的《逻辑学》，三卷分别于1812年、1813年和1816年出版。他的著作现已赢得更广泛的赞誉，1816年他被聘为海德堡大学的哲学教授。他在海德堡撰写了《哲学科学全书纲要》，对其整个哲学体系作了相对简短的陈述，其中许多材料在他的其他著作中都有详细论述。

黑格尔现在声名赫赫，普鲁士教育部长甚至邀请他接任具有崇高威望的柏林大学哲学教席。普鲁士的教育制度已经得益于冯·施泰因和冯·哈登贝格的改革，柏林正在成为整个德国的学术中心。黑格尔欣然接受邀请，从1818到1831年去世一直在柏林教书。

从任何方面来讲，这最后一段时期都是黑格尔生命的巅峰。他撰写出版了《法哲学原理》，讲授了历史哲学、宗教哲学、美学和哲学史。他并非传统意义上的优秀授课者，但显然令学生着迷。以下是其中一位学生的描述：

起初，他的授课方式和思路我都无法适应。他精疲力竭，闷闷不乐，坐在那里仿佛要瘫作一团。他低垂着头，边讲边不断翻动书页，在笔记中前后上下寻找着什么。他不住地清嗓子和咳嗽，每每打断正在讲的内容。每一句话都是独自用力吐出的，混乱而细碎。……要想拥有流畅而雄辩的口才，讲演者需要完全吃透主题并牢记在心。……但这个人却不得不从事物的最深处提炼出最强大的思想。……无法想象还有什么能比黑格尔的授课方式更为生动地表达出那些困难而艰巨的问题。

如今，黑格尔吸引了来自整个德语世界的大批听众，其中许多颇具才华的人成了他的弟子。黑格尔去世后，这些人编辑出版了他的讲课笔记，并附上自己听课时所记下的黑格尔言论。黑格尔的《历史哲学讲演录》《美学讲演录》《宗教哲学讲演录》以及《哲学史讲演录》等几部著作都是以这种方式留传下来的。

1830年，地位得到认可的黑格尔当选为柏林大学校长。次年，61岁

的他突然病倒，翌日即在睡梦中与世长辞。他的一位同事写道："多么可怕的空虚！他是我们大学的台柱子。"

第二章
有目的的历史

黑格尔很重视历史。康德认为可以在纯粹哲学的基础上讨论人性是什么以及必须是什么，而黑格尔则认同席勒的看法，即人类境况的基础可以随历史时期的不同而发生改变。这种变化的观念，这种贯穿在历史中的发展观念，对于黑格尔的世界观来说是非常基本的。弗里德里希·恩格斯在回顾黑格尔对他本人及其同事卡尔·马克思的重要意义时曾写道：

黑格尔的思维方式不同于所有其他哲学家的地方，就在于他的思维方式有罕见的历史感作基础。无论所运用的形式多么抽象和唯心，他的思想发展总是与世界历史的发展相平行，事实上，后者据说只是对前者的验证。

我们暂且不必关心恩格斯最后所说的——关于世界历史的发展是黑格尔思想体系的“验证”——这句话的含义，因为引起恩格斯注意的黑格尔思想发展与世界历史发展之间无疑具有的那种平行已经足以说明，我们用黑格尔对世界历史的理解来切入其思想体系是有正当理由的。

由恩格斯这段话还可以看出，在评价黑格尔对马克思和他本人的重要影响时，他把黑格尔的历史感置于首位。因此，在开始介绍黑格尔的《历史哲学》时，我们先从这样一个主题开始，它不仅对黑格尔的体系，而且对其思想的持久影响都至关重要。

什么是历史哲学？

首先要知道“历史哲学”在黑格尔那里是什么意思。黑格尔的《历史哲学》包含了大量历史材料，其中可以看到某种世界历史纲要。从中国、印度和波斯的早期文明开始，经由古希腊到罗马时代，它追溯了欧洲历史的发展道路，从封建制到宗教改革一直到启蒙运动和法国大革命。不过，黑格尔显然并不认为他的《历史哲学》仅仅是一个历史纲要。这是一部哲学著作，因为它把纯粹的历史事实当作原始材料，并试图超越这些事实。黑格尔说：“历史哲学只不过是对历史的深思罢了。”这虽然可能是他本人的定义，但并没有充分表达他在《历史哲学》中所要表达的意思。黑格尔的定义没有说，根据他的意图，对历史的“深思”应试图把原始材料呈现为一种理性发展过程的一部分，从而揭示出世界历史的意义。

这里我们已经有了黑格尔的一个核心信念——相信历史有某种意

义。倘若黑格尔的历史观像麦克白的人生观一样阴郁，也就是说，把历史看成“一个白痴所讲的故事，虽然滔滔不绝、充满愤怒，却毫无意义”，那么他永远也不会尝试撰写《历史哲学》，其一生的工作也会变得面目全非。当然，现代的科学看法与麦克白很相近。它说，我们这颗行星仅仅是大得无法想象的宇宙中的一粒微尘。在这颗行星上，生命起源于气体的偶然结合，然后在自然选择的盲目力量下发生演化。与关于物种起源的这种看法相一致，大多数现代思想都拒绝承认，除了创造历史的无数个人的无数目的之外，历史还有什么最终目的。而在黑格尔的时代，他自信人类历史并非各种事件的无意义堆积，这并不稀奇——事实上，即使在今天，它也没有超出正常范围，因为宗教思想一直试图从人类历史的发展进程中看出意义，即使这种历史只有作为尚未到来的一个更美好世界的序幕才有意义。

关于历史有意义这一说法，可以从许多角度来理解。既可以将它理解为，历史实现了某个发动整个历史进程的造物主的目的，也可以更加神秘地将它理解为是想暗示宇宙本身就可能有目的。此外，还可以去除“历史有意义”这一断言的所有宗教的或神秘的含义，只把它理解成一种较为狭窄的说法，即反思过去能使我们看清历史的走向及其最终目标；如果幸运的话，该目标将是令人向往的，因此可被视为我们的奋斗目标。

对应于对历史有意义的不同理解，我们也可以从不同角度来理解黑格尔的《历史哲学》。根据把握黑格尔思想的总体策略，我们先来讨论这部著作中的这样一些要素，它们将上述理解方式中的第三种即最少神秘色彩的意义赋予了历史。

在《历史哲学》的导言中，黑格尔清晰阐述了他所认为的整个人类历史的方向和目标：“世界历史不过是自由意识的进步罢了。”这句话为全书设定了主题。（我们甚至可以说，它概括了黑格尔全部思想的主题——不过这一点我们稍后再谈。）现在我们来看看黑格尔是如何详细阐述这一主题的。

黑格尔先是论述了他所谓的“东方世界”，即中国、印度和古代波斯帝国。黑格尔认为，中国和印度是“停滞的”文明，社会一旦发展到某一点便动弹不得。他称这些文明“处于世界历史之外”，换句话说，它们并非构成黑格尔历史哲学基础的整个发展过程的一部分。真正的历史开始于波斯帝国。黑格尔说，这是“逝去的第一个帝国”。

黑格尔对东方世界的讨论包含许多细节，所有这些细节都与一种想法有关，那就是在东方社会，只有统治者一个人才是自由的个体，所有其他人都完全缺少自由，因为他们的意志必须服从于族长、喇嘛、皇帝、法老或其他什么专制者的意志。这种自由的缺乏达到了很深的程度。专制者的臣民们知道，如果不服从专制者的意志，就会受到残酷的惩罚。不仅如此，这似乎还暗示他们有自己的意志，可以思考而且的确思考过服从专制者是否明智或正确。黑格尔说，事实上，东方的臣民并

无现代意义上的个人意志。在东方，法律甚至是道德本身都是一种外在的规定。那里缺乏个人良知的概念，因此个人根本不可能形成关于对错的道德判断。对东方人来说，除统治者外，关于这些问题的看法都来自于外界；它们是关于世界的事实，和高山海洋的存在一样无须质疑。

根据黑格尔的说法，这种个人独立性的贫乏在不同的东方文化中有不同形式的表现，但结果总是一样的。黑格尔告诉我们，中国人的国家是基于家庭原则建立起来的。政府以皇帝所实施的家长式的管理为基础，所有其他人则自视为国家的孩子。正因如此，中国社会非常强调人要尊敬和服从父母。而印度则没有个人自由的观念，因为其基本社会制度——给每一个人都指定了职业的种姓制度——并未被看成政治制度，而是被看成某种自然的、从而不可改变的东西。因此在印度，统治性的力量不是专制的人，而是自然的专制。

波斯就不同了。虽然初看起来波斯皇帝似乎是与中国皇帝大体相同的专制君主，但波斯帝国的基础并不只是自然的家庭服从扩展到整个国家，而是对臣民和统治者都有约束力的一般原则或法律。因为波斯是一个神权统治的君主政体，其基础是崇拜光明神的琐罗亚斯德教。黑格尔很重视光明这一观念，认为它是某种纯粹和普遍的东西，就像太阳一样平等地普照万物和恩泽万物。当然，这并不意味着波斯是平等主义的。皇帝依然是专制君主，因此是帝国中唯一的自由人。但他的统治建立在一般原则的基础之上，而且未被看成自然事实，这意味着发展是有可能的。这种建立在理智原则或精神原则基础上的统治观念，标志着黑格尔想要追溯的自由意识发展的开端。因此，波斯是“真正历史”的开端。

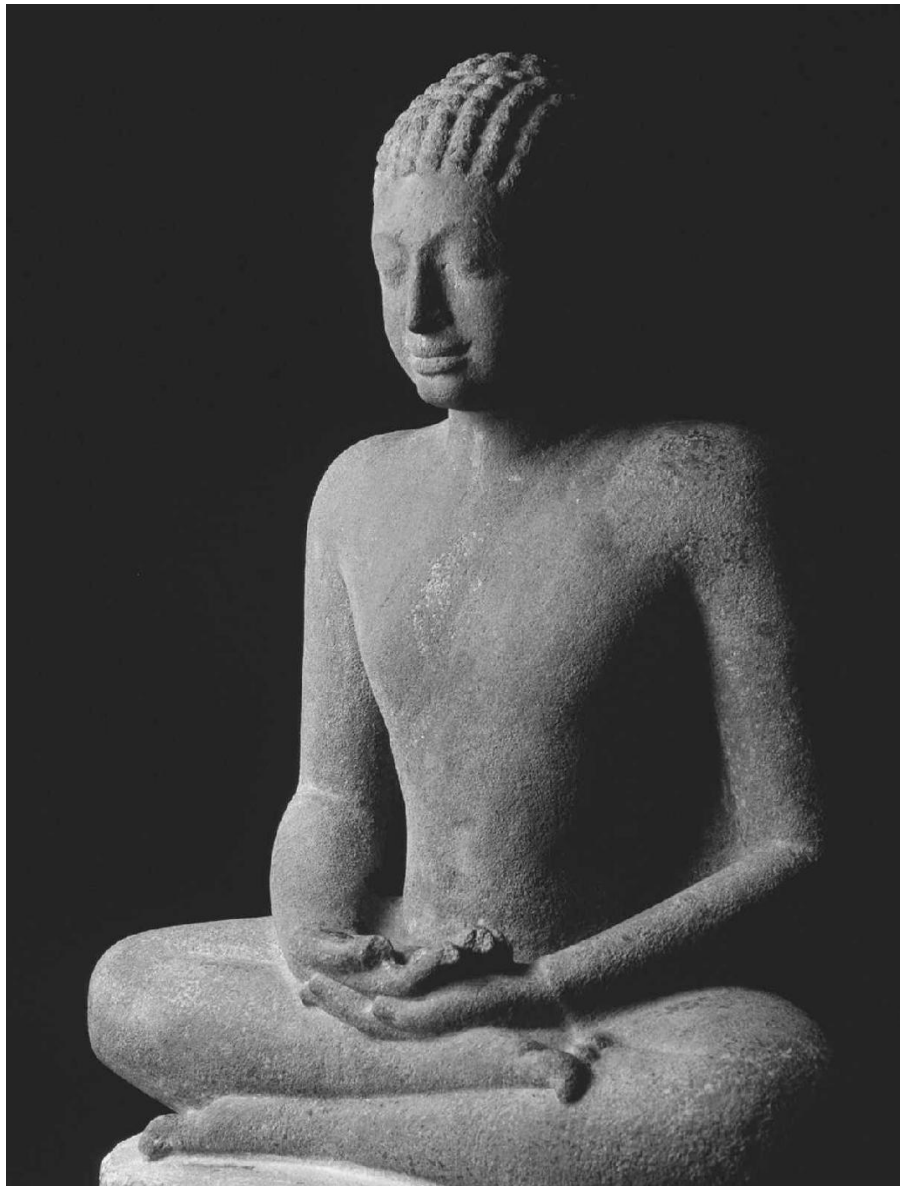


图5　佛陀乔达摩·悉达多（约公元前563-前483）

希腊世界

在波斯帝国，自由意识的发展是有潜力的，但这种潜力在帝国的结构之下不可能实现。然而，波斯帝国在扩张过程中接触到了雅典、斯巴达等古希腊城邦。波斯皇帝要希腊人承认其霸权，但遭到拒绝，遂集结起庞大的军队和舰队，与希腊舰队在萨拉米斯展开了激战。黑格尔说，这场英勇的战役是力图把世界统一在一个最高统治者之下的东方专制者与承认“自由个体”原则的各个城邦之间的较量。而希腊人的胜利意味

着，世界历史的潮流从专制的东方世界转移到了希腊城邦世界。

虽然黑格尔认为自由个体的观念为希腊世界赋予了生气，但他也认为，在这一历史阶段，个体自由还远没有得到充分发展。他之所以认为希腊的自由观念有局限性，乃是出于两点理由。一个直接，一个更复杂。

直接的理由是，希腊的自由观念允许奴隶制。事实上，“允许”一词太弱了些，因为在黑格尔看来，希腊的民主形式要想能够运作，就必定需要奴隶制。比如在雅典，如果每一位公民都有权利和义务参加作为城邦最高决策机构的公共集会，那么谁来做日常工作以提供生活之所需呢？因此必须有一类劳动者，他们不享受公民权利也不承担公民义务，换句话说，必须有奴隶。

在东方世界，只有一个人即统治者是自由的。奴隶制的存在意味着希腊世界已经发展到这样一个阶段，此时有一些人——不是所有人——是自由的。但黑格尔认为，即使是希腊城邦的自由公民也只有一种不完全的自由。他这样说的理由并不容易把握。黑格尔声称，希腊人没有个人良知的观念。正如我们所看到的，黑格尔认为东方世界也缺乏这一观念。但东方人毫无反思地服从上层留传下来的道德规范，而希腊人的行为动机却发自他们的内心。根据黑格尔的说法，希腊人习惯于为自己的国家活着而不做进一步反思。这种习惯并非源于对某种抽象原则的接受，比如主张每个人都应为自己的国家而行动。事实上，希腊人习惯于认为自己与其特定的城邦密不可分地联系在一起，以至于不会区分他们自身的利益和他们所处的共同体的利益。他们无法设想自己脱离或反对这个共同体及其所有习俗和社会生活方式。

所有这些都意味着，希腊人真心愿意去做对共同体最有益的事。这表明，希腊人的自由与东方人有所不同。希腊人根据自己的意愿去做事，而不是按照外在命令的要求去做。但黑格尔说，正因为动机来得如此自然，所以这种自由是不完整的。无论培养而成的习惯和习俗会带来什么结果，这些结果都不是源于对人的理性的运用。如果我是出于习惯而做某事，那么我就并非有意为之。可以说，即使没有专制者告诉我做什么，而且行为的动机看起来也发自内心，我的行动也仍然受制于我的意志之外的力量，受制于使我形成习惯的社会力量。

作为依赖于外在力量的一种表现，黑格尔提到希腊人在从事任何重要的冒险行动之前都喜欢征求神谕作指导。神谕的建议有可能基于一个献祭用的动物的肠子状态，或者基于其他某个全然独立于当事者本人思想的自然事件。真正自由的人决不会让最重要的决断由这些事件来决定，而是会用自己的理性能力做出决断。理性能使自由的人超越自然世界的偶然事件，并对影响他的环境和力量做出批判性的反思。因此，没有批判性的思考和反思就不可能完全获得自由。

于是，批判性的思考和反思乃是进一步推动自由发展的关键。来自

希腊神阿波罗的诫命敦促希腊人沿这条道路前进："人啊，认识你自己！"不受习惯信念的束缚，进行自由探索，这一号召为希腊哲学家尤其是苏格拉底所接受。苏格拉底通常会以一种对话形式来表达自己的观点，其对话者是某位雅典俊杰，后者自认为很清楚什么是善、什么是正义。事实证明，这种"知道"只不过是随声附和一些关于善或正义的流行说法罢了。苏格拉底毫不费力就能表明，这种习惯性的道德观念不可能充分。例如，针对通常认为的正义就是物归原主，苏格拉底举出一种情形：一位朋友借给你一件武器，但此后变得精神错乱了。你也许欠他这件武器，但将其归还真的就正义吗？就这样，苏格拉底引导其听众对自己一直以来所接受的习惯性道德准则进行批判性的反思。这种批判性反思使理性而非社会习俗成为对与错的最终评判者。

黑格尔把苏格拉底所例证的原则看成反对雅典城邦的一种革命性力量，因此他认为判处苏格拉底死刑是无可指摘的：雅典人宣判的是使其集体得以维系的传统道德的最危险敌人。但独立思考的原则深深地植根于雅典人心中，一个人的死并不能将其根除。因此，指控苏格拉底的人最终被判刑，苏格拉底本人也在死后被证明无罪。然而，这一独立思考原则却是雅典衰落的最终原因，它标志着希腊文明在世界历史中扮演的角色开始走向尽头。

罗马世界

与构成希腊城邦基础的那种无反思的习惯性统一体相对照，黑格尔说罗马帝国由不同民族所组成，缺少任何自然的族长纽带或其他习惯性纽带，因此需要在暴力的支持下以最严厉的纪律组织在一起。这便使罗马在世界历史下一阶段的统治像是回到了以波斯帝国为典型的东方专制模型。但正如黑格尔所显示的，世界历史的进程虽然肯定不是一帆风顺、稳步前进，但也不是倒退。前一时代所获得的东西绝不会完全丧失。因此黑格尔认真区分了罗马帝国和波斯帝国背后的原则。产生于希腊时代的个体性观念以及个人有能力做出判断的观念并未消失。事实上，罗马帝国的基础是这样一种政治体制和法律制度，它把个人权利当作其最基本的观念之一。因此，罗马帝国对个人自由的认可是波斯帝国从未达到的。当然，潜在困难是，这种对个人自由的认可纯粹是法律或形式上的——黑格尔称之为"抽象的个人自由"。允许个人发展出各种思想和生活方式的那种真正的自由——黑格尔称之为"具体的个体性"——则被罗马的冷酷暴力无情地摧毁了。

于是，波斯帝国与罗马帝国之间的真正差异在于，东方专制主义原则肆意主导着波斯帝国，罗马帝国则一直在国家的专制权力与个体性的理想之间保持着张力。波斯帝国尚未发展出个体性理想，因此缺少这种张力。希腊世界也缺少这种张力，因为虽然个体性的观念已经初现端倪，但政治权力尚未残酷无情地集中起来与之对抗。

正如黑格尔所描绘的，罗马世界并非幸福之地。希腊世界那种充满

快乐的、自发的自由精神已经不复存在。面对着表面上必须服从的国家命令，只有退回到内心，躲进斯多亚主义、伊壁鸠鲁主义或怀疑论那样的哲学中才能找到自由。我们在此无须关心这些相互对立的哲学流派的细节，重要的是它们都倾向于蔑视现实世界所提供的一切——财富、政治权力、世俗荣耀——并希望用一种生活理想取而代之，这种理想要求其信奉者对外在世界所发生的一切都绝对无动于衷。

根据黑格尔的说法，这些哲学流派之所以能够流传蔓延，是因为自视为自由人的个体面对着专横跋扈的权力必定会感到无能为力。然而，退回到哲学之中却是对这种境况的一种消极回应，是面对着充满敌意的世界所提出的一种令人绝望的建议。这里需要的是一种更加积极的解决办法，而基督教提供了这种办法。

要想理解黑格尔为什么这样看基督教，就必须知道，在黑格尔看来，人类并不仅仅是非常聪明的动物。人类和动物一样生活在自然世界中，但他们也是精神性的存在。在认识到自己是精神性的存在之前，人类一直深陷于自然界，即那个物质力量的世界。当自然界像罗马世界一样执意阻碍人类对自由的渴望时，自然界内部无处可逃，除非像上面提到的那样退回到一种对自然界持纯粹负面态度的哲学中去。然而，一旦人类认识到自己是精神性的存在，自然界的敌意就不再那么重要了；它能以积极的方式被超越，因为自然界之外有某种积极的东西。

根据黑格尔的说法，基督教之所以特殊，是因为耶稣基督既是人，又是上帝的儿子。这便教导我们，虽然人在某些方面有局限性，但他是按照上帝的形象创造出来的，人的内部有一种无限价值和永恒使命。结果便发展出了黑格尔所谓的“宗教的自我意识”，即认识到我们真正的家不是自然世界，而是精神世界。要想获得这种认识，人就必须打破自然欲望乃至整个自然生存施加给他的束缚。

认识到人类的精神本性对于他们是根本的东西，这正是基督教的任务。然而，这并非一蹴而就，因为所需要的不仅是内心的虔诚。基督徒虔诚内心中所发生的变化还必须对外在现实世界加以改变，使之能够满足作为精神存在的人类的要求。正如我们将要看到的，为了能够实现这一点，人类从整个基督教时代一直走到了黑格尔的时代。

没过多久，希腊时代所特有的那些对自由的限制的确被废除了。首先，基督教反对奴隶制，因为每一个人类成员都具有相同的、本质上的无限价值。其次是不再依赖神谕，因为神谕代表着自然界的偶然事件对精神存在者的自由选择的支配。第三，大体上出于同样的理由，希腊社会那种习惯性的道德被一种以精神性的爱的观念为基础的道德所取代。

基督教在罗马帝国时期开始崭露头角，在君士坦丁大帝治下则成为国教。虽然西罗马帝国因蛮族入侵而陷落，但拜占庭帝国在1000多年的时间里一直信仰基督教。不过在黑格尔看来，这是一种停滞而颓废的基督教，因为它试图用基督教的虚假外表来粉饰那已经烂透了的组织结

构。需要一个新的民族来实现基督教的最终宿命。

日耳曼世界

也许有点奇怪，黑格尔竟然把从罗马帝国陷落直到近代的整个历史时期都称为“日耳曼世界”。他使用的术语是“日耳曼的”（Germanische）而不是“德国的”（German），不仅包括严格意义上的德国，而且包括斯堪的纳维亚、荷兰甚至是不列颠。我们将会看到，意大利和法国的发展也没有被忽视，尽管他在这里用“日耳曼的”一词把这些国家包括在内缺乏语言学和种族关系上的理据。我们也许会料想，黑格尔把这个时代称为“日耳曼世界”可能有某种种族优越感。但他这样做的主要理由是，他把宗教改革看成了自罗马时代以来唯一关键的历史事件。

黑格尔把自罗马帝国陷落以来1000年的欧洲描绘成一幅黑暗的图景。他认为在此期间，教会已经成为真正宗教精神的一种堕落，它把自己强行置于人与精神世界之间，坚持要信奉者们盲目地服从。用黑格尔的话来说，中世纪是“一个多事而可怕的漫长黑夜”。文艺复兴结束了这个黑夜，“漫长的暴风雨过后，黎明的曙光第一次预示了光辉灿烂的白天再次来临”。然而，黑格尔所说的我们现时代明媚天空中“普照万物的太阳”是宗教改革而不是文艺复兴。

宗教改革缘于教会的腐败。在黑格尔看来，产生这种腐败并非偶然，而是教会不把上帝当作纯精神的事物、反在物质世界中体现他的必然结果。它的基础是礼节、仪式和其他外在形式，遵守这些被视为宗教生活的本质。就这样，人类的精神要素被禁锢于纯粹的物质对象之中。这种根深蒂固的腐败的最终表现，就是为了最世俗的金钱去出售某种涉及人类最深刻和最内在本性的东西，即由赦罪所带来的灵魂安宁。黑格尔当然是指引发路德抗议的出售“赎罪券”的做法。

黑格尔视宗教改革为日耳曼民族的一项成就，认为它源于“其内心的坦诚和质朴”。在黑格尔看来，“质朴”和“内心”是宗教改革的基调。宗教改革是由一位质朴的德国修士路德发起的，而且只在日耳曼国家扎下了根。它废除了罗马天主教会的浮华和仪式，认为每个人内心之中都有一种与基督的直接精神联系。

然而，如果把宗教改革看成某个被称为“宗教”的孤立生活领域中的一个事件，那将与黑格尔对宗教改革的看法完全相反。一方面，黑格尔总是强调我们历史发展的不同方面之间的内在关联；另一方面，正如我们已经看到的，人类要想实现其精神本性，仅仅完善其宗教生活是不够的，还必须把他们生活的世界变得与自由精神相适应。因此黑格尔认为，宗教改革远不只是抨击旧的教会并用新教取代了罗马天主教。宗教改革宣称，每一个人都能认识到其自身精神本性的实质，并能获得自身的拯救。无须外在的权威来诠释《圣经》等圣典，也无须举行仪式，个

人的良知便是真理和善的最终仲裁者。在断言这一点时，宗教改革展开了“自由精神的旗帜”，并宣告了它的根本原则：“人天性就注定是自由的。”



图6　马丁·路德（1483-1546）

　　自宗教改革以来，历史的任务不过是按照这个根本原则来改变世界。这项任务并不小，因为如果每个人都能自由地运用理性的力量去判断真理和善，那么只有符合理性标准，世界才能得到普遍赞同。因此，必须使所有社会制度——包括法律、财产、社会道德、政府、政体等等

——符合理性的普遍原则。只有到那时，个人才能自由地选择接受和支持这些制度。只有到那时，法律、道德和政府才不再是自由的主体不得不服从的任意规定和权力。只有到那时，人类才将是自由的，并与他们生活的世界完全地和谐一致。

要使所有社会制度都与理性的普遍原则相符合，这听起来像是启蒙运动的主张。让一切事物服从于清晰冷静的理性之光，拒绝接受任何基于迷信或世袭特权的东西，这正是伏尔泰、狄德罗等18世纪法国思想家的学说。在黑格尔叙述的世界历史中，启蒙运动以及继之而来的法国大革命的确是下一个——几乎是最后一个——事件。但黑格尔对法国大革命的态度并不完全符合他对宗教改革本质的评论给人的预期。

黑格尔认为，法国大革命源于法国哲学家对现存阶层的批判。大革命之前的法国有一批贵族，他们没有实权，却享有大量毫无理性基础的特权。针对这种完全非理性的事态，哲学家们的人权观念得到认可并取得了胜利。黑格尔明确指出，他认为这一事件具有重要意义。

自从太阳处于天穹，行星围绕着它旋转以来，人类从未察觉到，人的生存以他的头脑即思想为中心，并且在其启发下构筑现实世界。……直到现在，人类才进而认识到这条原则，即思想应当统治精神实在。因此这是一个光辉灿烂的精神黎明。一切有思想的存在都分享了这个新纪元的欢欣。

然而，这个“光辉灿烂的精神黎明”的直接后果却是大革命的恐怖。这种形式的暴行没有法律手续便行使权力，并用断头台上的瞬间毙命作为惩罚。是什么地方出了错？错误就在于试图施行纯粹抽象的哲学原则，而没有考虑人民的意向。这种做法乃是基于对理性角色的误解。理性绝不能脱离现存共同体和组成它的人民来使用。

因此，法国大革命本身是一种失败。然而，其世界历史意义却在于它传播到其他国家，特别是德国的那些原则。拿破仑的短暂胜利足以给德国带来权利法典，使之建立起个人自由和所有权自由，使最有才能的公民担任国家公职，并废除封建义务。君主仍然处于政府的顶端，其个人决定是最终的裁决。但黑格尔说，由于有牢固确立的法律和稳定的国家机构，留给君主本人去决定的“实际上都不是大事”。

黑格尔对世界历史的叙述现在已经到了他自己的时代，所以也行将结束。他在结尾时（以略为不同的表述）重复了他在全书开头所引入的主题——“世界历史不过是自由观念的发展罢了”，并暗示自由观念的进步现已达到顶点。所需要的有两方面：一是个人应当根据自己的良知和信念来管理自己，二是客观世界即那个有着各种社会政治制度的现实世界也应当合理地组织起来。仅有根据自己的良知和信念来管理自己的个人是不够的，那还只是“主观的自由”。只要客观世界还没有被合理地组

织起来，根据自己的良知去行动的个人就会与它的法律和道德发生冲突。因此，现有的法律和道德将会反对他们并限制其自由。而一旦客观世界被合理地组织起来，根据自己良知行事的个人就可以自由地选择行为而与客观世界的法律和道德相一致。到那时，自由将同时存在于主观层面和客观层面。自由将不再受到限制，因为个人的自由选择与整个社会需要之间将是完全和谐的。自由的观念将会成为现实，世界历史也将达到它的目标。

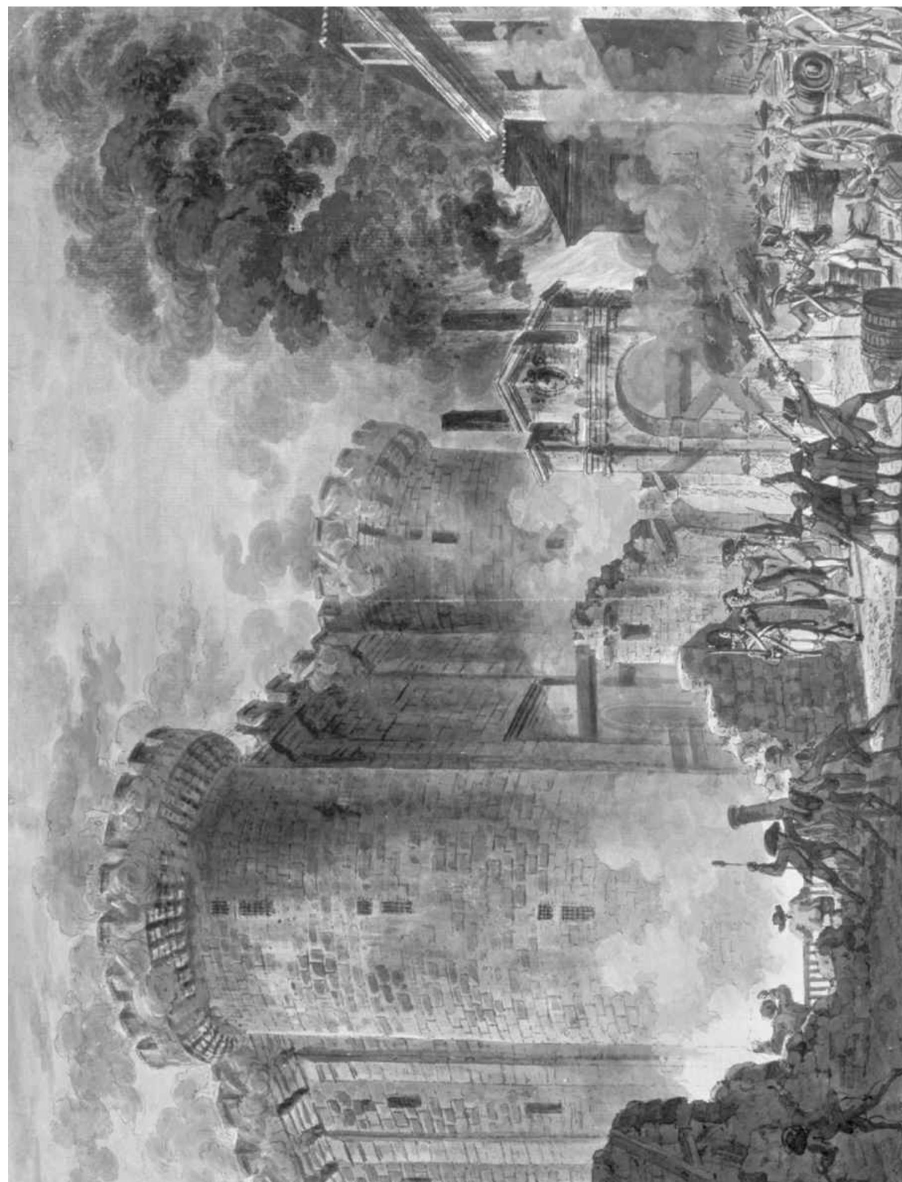


图7　攻占巴士底狱，1789年，标志着法国大革命的开端

这一终结的确形成了高潮，但它留下了一个明显的悬而未决的问

题。对道德、法律和其他社会制度的合理组织会是什么样子？什么是真正合理的国家？在《历史哲学》中，黑格尔几乎没有谈及这个问题。他对当时德国令人鼓舞的描绘，以及同时给出的自由观念的进步已经达到顶点这一陈述，都只能意味着他相信自己的国家在他那个时代已经是一个合理组织的社会。不过他并没有明言这一点，他对近代德国的描述太过简要，我们弄不清楚为什么他所描述的这些特殊安排要比之前的所有统治形式更为合理。

之所以过于简要，可能仅仅是因为《历史哲学》是授课讲义。众所周知，大学授课在临近课程结束时往往会发现时间不够。但同样有可能，黑格尔在《历史哲学》中有意极少谈及这一主题，因为这乃是其《法哲学原理》的主要焦点。为了更完整地刻画黑格尔所理解的那种合理组织的因而是真正自由的共同体，我们必须转向这部著作。

第三章
自由与共同体

一个谜

我们已经看到，黑格尔认为一切历史事件都导向自由这一目标。《历史哲学》的结尾暗示，这一目标或许已经达到了。但黑格尔几乎没有说明为什么普鲁士（或者当时其他任何德意志国家）应被视为3000年的世界历史一直在追求的那个辉煌结果。黑格尔讲授历史哲学课程时，冯·施泰因和冯·哈登贝格所领导的普鲁士自由改革时期已经结束。统治普鲁士的是国王和其他几个有权势的家族，它缺少一个重要的议会。国家在运转过程中，违反绝大多数公民的意见，强制执行严格的审查制度。黑格尔怎么会把这样一个社会当作人类自由的顶峰呢？难怪德国哲学家阿图尔·叔本华在谈到黑格尔时说：“政府把哲学当成服务于国家利益的手段，而学者则把它当作职业。”也难怪卡尔·波普尔会认为黑格尔有一个目的，那就是“向开放的社会宣战，从而服务于他的主子——普鲁士的弗雷德里克·威廉”。

在本章，我将试图解释黑格尔的自由概念。我认为，无论黑格尔是出于何种动机，他关于这一主题的思考都必须得到认真对待，因为它深入切中了我们在谈论一个社会是否自由时通常的假定。

我们已经看到，在《历史哲学》的导言中，黑格尔说世界历史不过是自由意识的进步罢了。没过几行他又说，“自由”“是一个不明确的词，极为含糊，……容易导致无数误解、混乱和错误”。不幸的是，他拒绝给出进一步的定义，而是说自由的根本性质要在解释世界历史的过程中“去展示”。这并不能令人完全满意。对《历史哲学》的考察也许已经使我们对黑格尔所理解的自由有了一个初步印象，但如果是这样，这个初步印象就迫切需要我们进一步阐明黑格尔在《法哲学原理》中更为明确的看法。

首先要谈谈标题。对英语读者来说，“法哲学”（Philosophy of Right）会让人觉得与对错（right and wrong）有关，或者说研究的是伦理学。在黑格尔的《法哲学原理》当中，伦理学的确占据着突出地位，但该书的主题更接近于政治哲学。黑格尔标题中被译成“法”的德文词是Recht，可以指“正当的”（right），但也有更广的关联，包括“法”在内，即整体意义上的“法”（the Law），而不是某一特殊的“法律”（law）。因此《法哲学原理》表达了黑格尔关于伦理学、法学、社会和国家的哲学思想。由于自由始终是黑格尔关注的核心，所以《法哲学原理》包含着黑格尔在社会和政治领域关于自由最详细的讨论。当然它也包含着对其他议题的讨论，但是为了继续理解自由这一重要概念，

我将不去考虑那些议题。

抽象的自由

我们不妨从熟悉的东西开始谈起。考虑一种观点，或可称为古典自由主义的自由观。自由主义者一般认为，自由就是不受约束。如果别人不干涉我并且不强迫我做不愿做的事，那我就是自由的。当我可以随心所欲地做事时，我是自由的。当我一个人时，我是自由的。在其著名论文《两种自由概念》中，以赛亚·伯林把这种自由概念称为“消极自由”。

黑格尔很熟悉这种自由概念，但伯林和其他许多当代自由主义者和自由意志主义支持者把它看成最可取的自由形式，黑格尔则把它称为形式的自由或抽象的自由，意指它有自由的形式，但没有自由的实质。他写道：“如果有人说自由就是可以为所欲为，那么我们只能认为，这种看法表明思想完全没有成熟，因为它对于绝对自由的意志，对于正确的道德生活等等没有丝毫的认识。”黑格尔对这种自由概念的反驳是，它把个人选择看成一种基础，认为自由必须从这里出发，至于这些选择如何做出以及为何做出，秉持这种自由观的人却不去追问。黑格尔则确实问了这个问题，他的回答是：那种脱离其他任何事物来考虑的个人选择乃是任性状况下的产物，所以并不是真正自由的。

这似乎有些专横。黑格尔如何敢说我们的选择是任性的，而他的选择却是真正自由的呢？这不是明目张胆要把他的价值观强加给我们吗？

也许是这样。但如果我们考虑当代的一个类似争论，也许就会更加赞同黑格尔所要表明的观点了。一些经济学家认为，要想知道一种经济制度运转得如何，恰当的检验是看它在多大程度上能使人满足自己的偏好。这些经济学家把个人偏好当作评价的出发点，而没有追问这些偏好是如何产生的。这些经济学家说，从众多偏好中进行选择，给某些偏好以更大的重要性（持有偏好的个人所赋予这些偏好的不同重要性除外），将是明目张胆地否认人们有能力判断什么是生活中真正需要的东西，从而把自己的价值观强加于他人。



图8　以赛亚·伯林（1909-1997）

我将把这些经济学家称为“自由派经济学家”。自由派经济学家有其批判者，我称之为“激进派经济学家”。激进派经济学家在同意把个人偏好当作评价经济制度运转如何的唯一基础之前，会追问个人偏好是如何形成的。他们举出了下面这样的例子：假定在某一时期，我们的社会把正常人体的气味看成理所当然的。对于出汗和可能闻到人身上的汗味这样的事情，人们几乎注意不到，即便注意到，也不会认为令人不快。这时有人发明了一种产品，它能有效地抑制出汗和气味散发。这项发明很有意思，但在我们描述的那个社会里，对此项产品有兴趣的人寥寥无几。然而，我们的发明者不愿轻易放弃。他精心策划了一场广告战，旨在让人们为自己是否比别人出汗更多、朋友们是否会对自己的体味产生厌恶而感到不安。他的广告很成功，人们发展出了使用这种新产品的偏

好。而且由于产品价格处于可承受范围之内，很多人都买得起，人们也有能力满足这种偏好。从自由派经济学家的立场来看，所有这些都没有什么问题。在这种经济运转方式中，他们看不出有什么比其他方式不好的地方。而激进派经济学家却认为，这显然是荒谬的。为了避免这种荒谬性，他们认为经济学家必须去研究偏好的基础这一难题，在评价一种经济制度时，不应看它是否能够满足任何偏好，而应看它是否能够满足那些基于真正的人类需要或有助于真正的人类幸福的偏好。激进派经济学家承认，如果采用他们的方法，我们就不能声称自己的评价是价值中立的。但他们补充说，任何评价经济制度的方法都不可能是价值中立的。自由派经济学家所使用的评价方法仅仅是把满足现有偏好当作其唯一的价值标准。因此，虽然它假装很客观，这种方法的使用已经隐含着一种价值判断。自由派经济学家实际上是对影响人们偏好的任何偶然情形都给予认可。

这场争论显然很像黑格尔与那些把自由定义为可以为所欲为的人之间的争论。消极的自由概念就像自由派经济学家关于一个好的经济制度的构想：它拒绝追问我们随心所欲地做事时所感到的“愉快”是由什么影响所致。持这种自由观的人断言，追问这样一个问题并以对它的回答来区分出哪些选择是真正自由的、哪些自由选择仅仅是形式上的而非实质性的，这乃是把一个人自己的价值观写进了自由观之中。和激进派经济学家一样，黑格尔的反驳是：消极自由观已经以一种价值观为基础了，那就是基于选择行动的价值观，不论这种选择是如何形成的或者有多么任意。换句话说，消极自由观对影响人们选择方式的任何情形都给予认可。

人为创造出新的偏好，以便通过满足人们的这些偏好去牟利，如果你同意必须反对这样一种经济制度，那么你一定会认为激进派经济学家是有道理的。要把有助于真正人类幸福的偏好与那些无益的偏好区分开固然很困难，在这一点上甚至都无法达成一致，但不能因为这项工作困难就原封不动地接受所有偏好。

如果你认为激进派经济学家有道理，那么你距离认为黑格尔有道理就只有一小步之遥了。事实上，甚至连一小步都没有，因为黑格尔预见到了激进派经济学家立场的核心观点，加尔布雷斯、万斯·帕卡德等工业经济的批评者使这一观点在当代流行起来。下面这段话虽然是黑格尔在消费社会初兴时写的，但对其发展方向已经有了充分察觉：

英格兰人所谓的“舒适”是某种不可耗尽的、无法限制的东西。别人可以向你表明，你在任何阶段所认为的舒适其实是不舒适，而这些发现是没有穷尽的。因此，对于更大舒适的需求并非直接产生于你，而是希望从中牟利的那些人创造出来的。

这段话出现在《法哲学原理》考察黑格尔所谓“需求体系”的一节

中，此前则提到了亚当·斯密、萨伊和大卫·李嘉图等古典自由经济理论的伟大人物。黑格尔对这一“需求体系”的批判表明，今天的激进派经济学家本质上已经接受了他反对自由经济社会观的理由，而这理由的背后则是黑格尔理智而可靠的历史透视。黑格尔从未忽视一个事实，即我们的需求和欲望是我们生活于其中的社会所塑造的，而这个社会又是历史进程中的一个阶段。因此，抽象的自由，那种随心所欲的自由，实际上受到了我们时代社会和历史力量的左右。

现在看来，作为对消极自由概念的批判，黑格尔的观点显得非常有道理。然而，他打算用什么东西来取代它呢？我们必然生活在特定历史时期的某个特定社会中，必然被我们生活的社会和时代所塑造。那么，除了被社会和历史力量引导着自由行动，自由还能是什么呢？

自由与义务

我们的某些欲望出自我们的本性，比如食欲是我们与生俱来的，或如性欲，我们生来就有发展它的潜能。许多其他欲望则一般是由我们的抚养、教育、社会和环境形成的。无论这些欲望的来源是生物的还是社会的，事实是在每一种情况下我们都无法选择它们。由于这些欲望不是自己选择的，所以我们从欲望出发来行事并不是自由的。

这一论点让人想起了康德而不是黑格尔，但黑格尔沿着这一思路走了下去。让我们作进一步探讨。如果我们从欲望出发来行事是不自由的，那么通往自由的唯一可能道路似乎就是清除掉人的所有欲望。但这样一来还剩下什么呢？康德的回答是理性。行为的动机可以来自欲望，也可以来自理性。除去了欲望，我们就剩下了纯粹的实践理性。

仅仅基于理性的行为——这种思想并不容易把握。我们往往会谈及一个人的行为是合理的或不合理的，但此时我们通常都是相对于这个人的最终目的或目标来谈的，这些目的都是建立在欲望基础上的。例如，当我们听说年轻而有天分的女演员海伦试图打入电影界时，我也许会说，她因吃了过多甜食而变得丰满是不合理的，但如果问我海伦想当电影明星是否合理时，我能说什么呢？我只能说这种欲望太基本了，以至于谈不上合理还是不合理：它只是关于这个女人的一个赤裸裸的事实。有没有关于合理或不合理的判断不是建立在这种基本欲望基础上的呢？

康德说可以有。当我们去除了所有特殊欲望甚至是最基本的欲望时，我们就剩下了合理性的纯形式要素，这个纯形式要素就是道德律自身的普遍形式。这便是康德著名的“绝对律令”，他是这样说的：“只按照你同时认为也能成为普遍律令的准则去行动。”

这里最令人费解的一步是从纯形式的合理性进到某种普遍性的观念。康德认为——黑格尔显然也赞同——理性无疑是普遍的。如果我们知道所有人都会死，并且苏格拉底是人，那么由推理的法则便可得知，

苏格拉底会死。告诉我们这一点的推理法则是一个普遍法则。它不仅适用于希腊人或哲学家甚至是整个人类，而且适用于一切理性的存在者。在实践推理（即关于做什么的推理）过程中，这种普遍要素往往被一个事实所掩盖，即我们是从绝非普遍的特殊欲望出发的。让我们看看下面这则实践推理：“我想变得富有；我能从我的雇主那里骗来100万美元而不被发现；因此我应该欺骗雇主。”这则推理是从我想变得富有这一欲望出发的。这种欲望没有任何普遍性。（不要受许多人渴望变得富有这一事实的误导。作为我推理起点的欲望是：我，彼得·辛格，应当是富有的。而很少有人会和我共有这一欲望。）由于这则推理的出发点没有任何普遍性，所以它的结论也没有普遍性，它肯定不能适用于一切理性存在者。然而，如果我们不是从任何特殊欲望出发去推理应当做什么，就没有什么东西可以阻碍我们的推理适用于一切理性存在者了。独立于特殊欲望的纯粹实践推理只可能体现推理中的普遍要素。因此康德主张，它会表现为绝对律令所规定的形式。

如果康德是对的，那么唯一不是源于我们固有的或者受社会影响的欲望的行为就是依照绝对律令来行动。因此，只有依照绝对律令来行动才能是自由的。既然只有自由的行为才能具有真正的道德价值，绝对律令必然不仅是最高的理性律令，而且也是最高的道德律令。

还要补充最后一点。如果我的行为是自由的，促使我依照绝对律令来行动的动机就不能是我碰巧具有的任何特殊欲望。因此，它不能是我上天堂或赢得朋友尊敬的欲望，也不能是我为他人做好事的行善愿望。我的动机必须是：依照普遍的理性法则和道德律令来行动，并且只为它们而行动。我必须尽我的义务，因为它就是我的义务——康德伦理学有时被概括为一句口号：“为义务而义务。”事实上，由康德所说可以推出：当我们为义务本身而不是为其他东西而尽自己的义务时，我们才是自由的。

这样我们便得到结论：自由就在于履行一个人的义务。在现代读者看来，这个结论是悖谬的。“义务”一词已经同服从军队、家庭等社会组织的惯常准则联系在一起。谈及履行义务时，我们常常是指正在做很不愿意做，但因为不愿违抗惯常准则而感觉不得不做的事情。这种意义上的“义务”是与自由截然对立的。

倘若这便是“自由就在于履行我们的义务”这一结论所表现出的悖谬性的依据，那么我们应把它撇开。康德的结论是，自由就在于做我们真正认为是自己义务的事情，这里的“义务”是在最宽泛意义上使用的。用现代读者更容易接受的方式来表达康德的意思：自由就在于遵循一个人的良知。只要我们记得这里的“良知”并不是指我碰巧具有的、受社会影响的“内在声音”，这便准确把握了康德的意思。这里的“良知”乃是基于理性地接受作为最高道德律的绝对律令。这样一来，我们目前所得到的结论也许仍然令人难以置信，但已经显得不再悖谬了。毕竟，良知的自由被普遍视为我们所理解的自由的一个本质部分，即使它不是自由的全部。

现在回到黑格尔。我方才描述的康德立场在很大程度上也是黑格尔的立场。当我们依照某些固有的或者受社会影响的特殊欲望来行事时，我们并不自由；理性本质上是普遍的；自由需要到普遍的事物中去寻找——黑格尔从康德那里获得了所有这一切，并把它们转化成为自己的思想。此外，正如我们所看到的，黑格尔在《历史哲学》中把宗教改革看成自由新时代的黎明，因为它宣告了个人良知的权利。于是和康德一样，黑格尔也看到了自由与发展个人良知之间的关联。黑格尔也没有反对“自由就在于履行一个人的义务”这一观点。他说，义务显得像是对我们的自然欲望或任意欲望的一种限制，但事实上，“在义务中，个人从纯粹的自然冲动中……解放出来。……在义务中，个人获得了实质性的自由”。在直接评论康德时黑格尔说：“我在尽义务时，我心安理得而且是自由的。对义务的这种意义的强调乃是康德哲学及其崇高看法值得称赞的品质。”

于是在黑格尔看来，与随心所欲做事的消极自由观相比，为义务本身而履行义务是一个显著的进步。但黑格尔对康德的观点并不满意。他看到了其中的积极要素，但同时也是其最尖锐的批判者之一。《法哲学原理》题为“道德”的第二部分在很大程度上就是批判康德伦理学理论的。

黑格尔主要有两项反对意见。首先，康德的理论从未认真考虑过关于我们应该做什么的详情。这倒不是因为康德本人对这些实践问题缺乏兴趣，而是因为其整个理论都坚持道德必须基于纯粹的实践推理，而免于任何特殊的动机。结果，该理论只能给出空洞的、普遍形式的道德律，而不能说明我们具体的义务是什么。黑格尔指出，这种普遍形式不过是一种一致性原则或不矛盾律。如果我们没有出发点，它就无法把我们带到任何地方。举例来说，如果我们承认财产所有权的有效性，偷窃就是不一致的；但我们也可以否认财产能产生任何权利，从而成为完全一致的窃贼。倘若促使我们行动的只有“不要用自相矛盾的方式去行动！”这条指令，我们也许会发现自己根本没有做任何事情。

对康德绝对律令的这一反驳不仅康德的学生很熟悉，对当代道德哲学有兴趣的人也很熟悉。道德原则在形式上应当是普遍的，这一要求仍被广泛强调（例如《自由与理性》和《道德思考》的作者R.M.黑尔就是如此）。对它的反驳也依然常见，即认为这种要求是一种空洞的形式主义，什么也没有告诉我们。在为康德辩护时，有人提出应把康德解释为允许我们从特殊的欲望出发，但只有当我们能把这些欲望纳入一种普遍形式，承认它们对于类似情形中的任何人都是恰当的行动基础时，我们才能依此行动。黑格尔预见到了这种解释，他宣称，任何欲望都可以被纳入一种普遍形式，因此一旦允许引入特殊的欲望，对普遍形式的要求就无力阻止我们为合自己心意的任何不道德行为作辩护了。

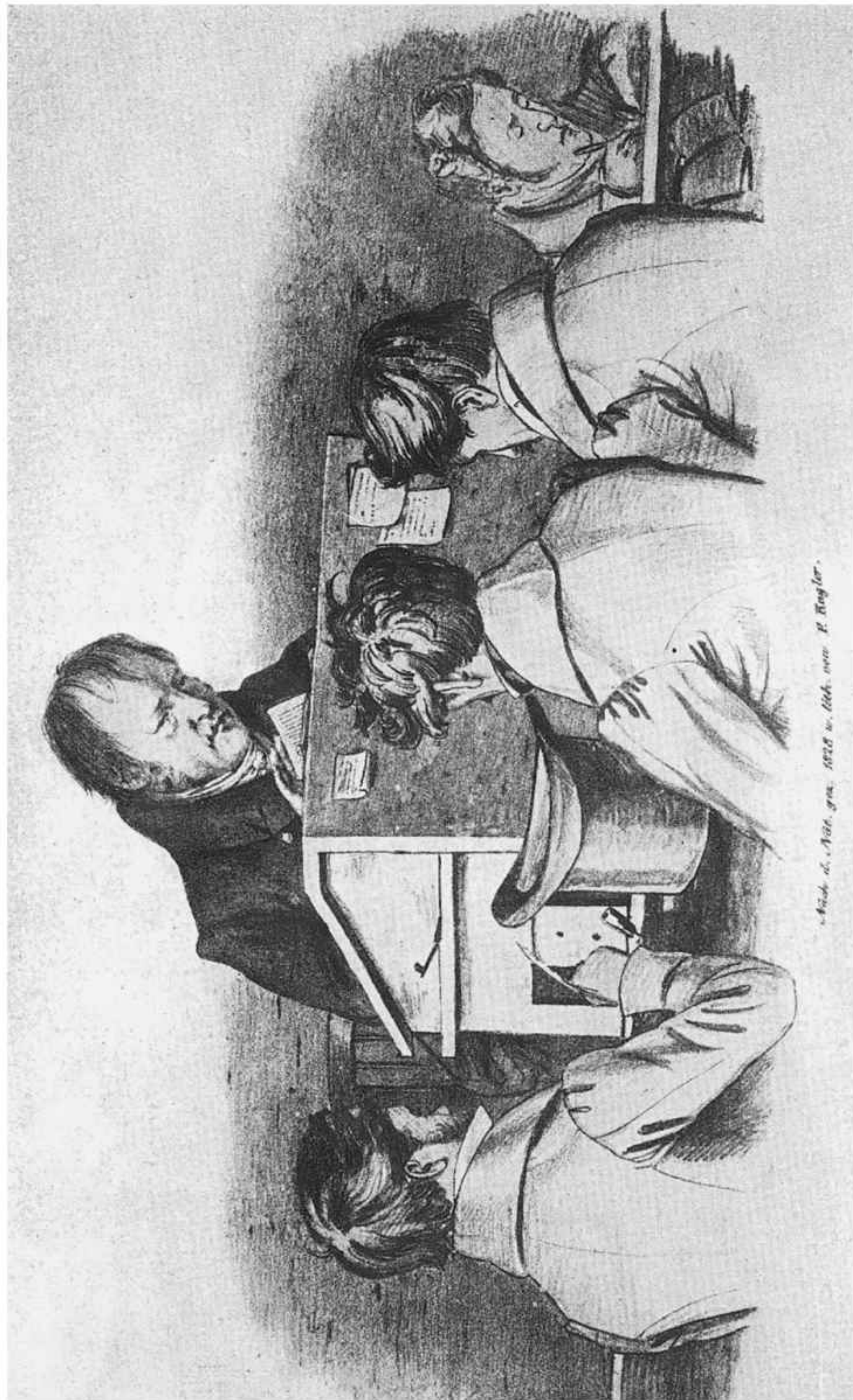


图9　黑格尔在讲课

黑格尔对康德的第二项主要反驳是，康德的观点使人性发生分裂，使理性与欲望处于永恒的冲突之中，并且否认人的本性方面有任何权利得到满足。我们的自然欲望仅仅是某种需要压抑的东西，而康德又把压抑自然欲望这一即使能够完成也十分艰巨的任务交给了理性。正如我们所看到的，黑格尔在这一反驳中遵循着席勒在《美育书简》中提出的思路，但用自己的方式利用了席勒的批判。

我们可以用现代伦理学中另一个大家熟知的问题来表述这一点。在黑格尔看来，对康德伦理学的第二个主要反驳是，它没有为道德与个人利益之间的对立提出解决方案。康德留下了一个没有回答也永远不可能回答的问题："为什么我应该是道德的？"我们被告知，我们应该为义务本身而履行义务，要求给出任何其他理由都将远离道德所要求的那种纯粹而自由的动机。但这根本不是回答，而只是拒绝提出这个问题而已。

席勒在《美育书简》中指出，曾几何时，这个问题还根本没有产生，道德还没有从惯常的美好生活理想中分离出来而成为某种单独的东西，康德式的义务观念也不存在。黑格尔则看到，一旦这个问题被提出来，就不可能回到那种惯常的道德观念了。黑格尔认为康德的义务观念无论如何都是一个进步，没有什么可遗憾的，因为它帮助现代人获得了一种希腊人在其狭窄的习惯性视野中永远不可能有的自由。黑格尔努力要做的就是把希腊生活的自然满足与康德道德观念的自由良知统一起来，从而回答这个问题。与此同时，他的回答还将为康德理论的另一个主要缺陷，即它完全缺乏内容，提供一种补救。

有机共同体

黑格尔认为，个体的满足与自由之间的统一是与一个有机共同体的社会特质相一致的。他所理解的共同体是什么样的呢？

到了19世纪末，黑格尔的有机共同体思想被英国哲学家布拉德雷所接受。布拉德雷虽然在原创性方面也许不能与黑格尔相媲美，但作为散文体作家肯定超过了他。因此，我将让布拉德雷代替黑格尔来阐述私人利益与公共价值之间和谐一致的根据。以下是布拉德雷所描述的在一个共同体中成长的孩子的发展过程：

孩子……出生……在一个活着的世界中，甚至还没有意识到他独立的自我。他随其世界一起成长，心满意足，自由自在。当他能把自己从那个世界中分开，知道自己与之分离时，他的自我，他那自我意识的对象，便会受到他人存在的潜入、感染和塑造。它的内容在每一方面都暗示着与共同体的联系。他学习说话，或者可能已经学会了说话；在这里他把其种族共同继承下来的东西占为己有，他自己所说的语言是其祖国的语言，这种语言……与其他人说的语言一样，这就给他的内心带来了种族的观念和情感，……并且打上了不可磨灭的印记。他在一种范例和

普遍习惯的氛围中成长。……他内心中的灵魂被普遍的生活所浸透、浇灌和限定，他吸收了普遍的生活，由此形成了自己的本质，并把自身建立起来。他的生活与普遍的生活是同一的，如果他反对这种生活，那就是在反对自己。

布拉德雷和黑格尔的观点是，由于我们的需要和欲望是由社会塑造的，一个有机共同体会去培养那些对共同体最有益的欲望。此外，这个共同体还会灌输给其成员一种观念，即他们的身份就在于成为共同体的一部分，因此他们不会想到要脱离这个共同体而去追求自己的私利。就像我身体有机体的一部分（比如说我的左臂）不会想到要脱离我的肩膀，去寻找比把食物送到我嘴里更好的差事。我们也不应忘记，有机体与其组成部分之间的关系是相互的。我需要我的左臂，我的左臂也需要我。有机共同体不会忽视其成员的利益，一如我不会忽视我左臂受的伤。

如果可以接受这个有机共同体的模型，我们就会承认，它将结束个人利益与共同体利益之间的古老冲突。但它如何来维护自由呢？它所显示出的难道不是仅仅固执己见地遵从于习惯吗？它与希腊共同体的区别何在呢？——黑格尔认为，希腊共同体缺乏由宗教改革所提出并为康德的义务概念所把握（即使只是片面把握）的人类自由的基本原则。

黑格尔共同体中的公民之所以不同于希腊城邦的公民，恰恰是因为他们属于一个不同的历史时代，而且拥有罗马、基督教和宗教改革的成就作为其思想遗产的一部分。他们知道自己有追求自由的能力和依照良知做出决定的能力。那种惯常的道德之所以会要求遵守其规则，仅仅是因为遵守这些规则是出于习惯，它不能要求自由思想者去服从。（我们已经看到苏格拉底的质疑如何对雅典共同体的根基构成了致命威胁。）自由思想者只能效忠于他们认为符合理性原则的制度。因此与古代共同体不同，现代的有机共同体必须建立在理性原则的基础之上。

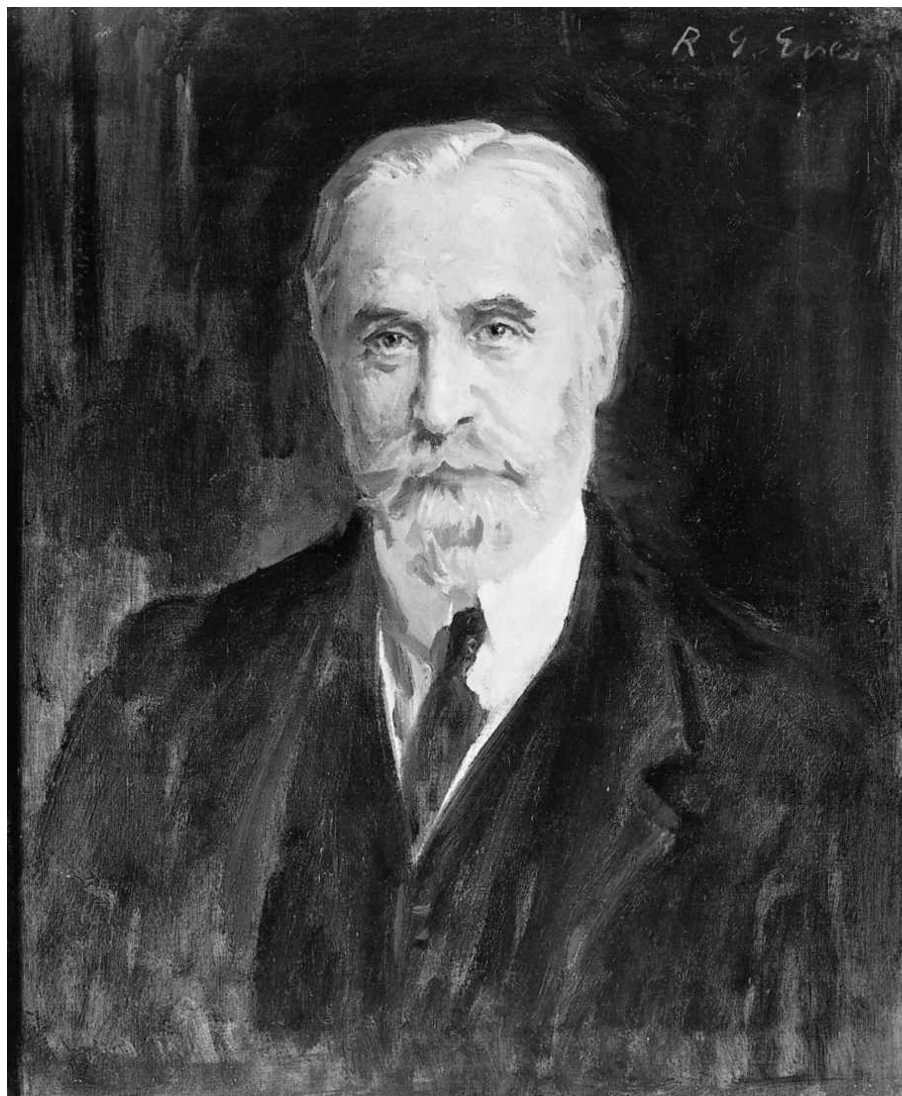


图10　布拉德雷（1846-1924）

我们在《历史哲学》中看到了当人民第一次冒着危险打倒不合理的制度，建立起一个以纯理性原则为基础的新国家时所发生的事情。法国大革命的领导者们是在一种纯粹抽象和普遍的意义上来理解理性的，它不会容忍共同体的自然倾向。法国大革命从政治上体现了康德纯粹抽象和普遍的义务观的错误，后者也不会容忍人类的自然方面。与这种纯粹的理性主义相一致，君主和所有其他贵族等级都被废黜。基督教被理性崇拜所取代，旧度量衡让位于更为理性的公制，甚至对历法也进行了改革。其结果便是恐怖统治，在那里空洞的普遍性与个体发生了冲突并且否定了个体，或者用不那么黑格尔的语言来说就是，国家视个体为自己的敌人并置其于死地。

虽然对于经历过法国大革命磨难的人来说，这场革命的失败是一场

灾难，但从中可以吸取一个重要教训，那就是要想建立一个真正以理性为基础的国家，我们就绝不能把一切原有的东西都彻底摧毁而试图完全从零开始。我们必须在现实世界中寻找合理的东西，并允许这些合理要素得到充分表达。通过这种方式，我们就可以在一个共同体已有的理性和优点基础上进行建设。

这里有一个现代寓言，也许可以说明为什么黑格尔会把法国大革命看成一次光荣的失败，以及他希望我们从中学到什么。人们最初开始在城市生活时，没有人想到过城市规划问题。人们看哪里最方便，就在哪里建设房屋、商店和工厂，于是城市变得越来越杂乱无章。这时有人出来说："这样不好！我们没有想过我们的城市应当变成什么样子。我们的生活正在被偶然性所支配！需要有人对我们的城市做出规划，使之符合我们关于美和美好生活的理想。"于是来了城市规划者，他们推平了旧居民区，建起有绿色草坪环绕的流线型高层公寓。道路修得宽阔笔直，购物中心建在开阔的停车场中央，工厂也被小心翼翼地与居住区隔离开来。然后城市规划者们扬扬自得地等待人们来致谢。但人们抱怨在高耸的公寓里看不到正在十层楼下面草坪上玩耍的孩子，抱怨当地的街角小店没有了，穿过那些绿地和停车场去购物中心要走很远。他们还抱怨说，由于现在每个人都不得不开车去上班，即使是那些新修的宽广笔直的马路也塞满了车辆。最糟糕的是，现在没有人步行了，街道变得不再安全，天黑以后穿过那些美丽的草坪变得很危险。于是，先前的城市规划者被解雇了，新一代规划者成长起来，他们从前辈的错误中吸取了教训。新一代的城市规划者所做的第一件事情就是停止拆除旧居民区，开始注意到未规划的旧城市的正面特征。他们称赞狭窄弯曲的街道上的种种景致，注意到让商店、住宅甚至是小工厂混在一起是多么便利。他们谈论这些街道如何鼓励人们步行，使来往车辆保持在最低限度，而且使城市中心既热闹又安全。这并不是说他们毫无保留地称赞未规划的旧城市，仍有一些事物需要整理。一些特别让人反感的工业部门要从人们居住的地方迁走，许多旧建筑必须修复，再不然就用一些与周围环境相协调的建筑来替换。无论如何，新的城市规划者发现旧城市是能够良好运转的；需要保持的正是这一点，无论还可以作哪些修补。

未规划的旧城市就像是以习惯为基础发展起来的古代共同体，第一批城市规划者则如同法国革命者们，热衷于把理性加诸现实。而第二代规划者乃是真正的黑格尔主义者，过去的教训使他们变得更加明智。他们愿意在那个源于实践适应而非有意规划的世界中发现合理性。



图11　一个有规划的共同体

现在我们可以明白，为什么现时代的自由公民会效忠于一个初看起来与那些基于习惯的古代世界共同体并无多大差别的共同体。这些自由公民了解其共同体所基于的理性原则，因而自由地选择了为它服务。

当然，现代理性共同体与古希腊共同体之间还是存在着一些差别，因为现时代认识到所有人都是自由的，奴隶制已经被废除。黑格尔认为，如果没有奴隶，雅典施行的那种耗时的民主制就无法运作。黑格尔也瞧不起那种带有普遍选举权的代议制民主，部分是因为他认为个人是不能被代表的（他说只有“社会的基本领域及其大范围利益”才适合被代表），部分是因为在有普遍选举权的情况下，个人投票的重要性微乎其微，这便导致对选举普遍漠不关心，于是权力也就落入了代表特殊利益的少数决策者之手。

黑格尔说，理性共同体是一种立宪君主制。之所以需要君主制，是因为在某个地方必定存在着最终决策权，在一个自由的共同体中，这种权力应当通过一个人的自由决策来表现。（对比希腊共同体，后者往往通过祈请神谕——共同体之外的一种力量——来寻求对困难问题的最终解决方案。）黑格尔说，另一方面，如果这种立宪政体是稳定的，君主通常除了签名什么也不用做。因此他的个人性格并不重要，其统治也就不是东方专制君主那种反复无常的统治。立宪君主制的其他要素是行政部门和立法机构。行政部门由公务员组成。取得公职的唯一客观条件是对能力的检验，但是当有资格的候选人不止一个并且他们的相对能力无法精确确定时，此时有主观因素进入，便需要君主做出决定。因此，君

主保持着任命行政人员的权力。与黑格尔关于代表制的观念相一致，立法机构是拥有两院的议会，上院由地主阶层（landed class）组成，下院由商业阶层（business class）组成。然而，下院所代表的是像公司和行业协会这样的“大范围利益”，而不是个体公民本身。

对于生活在21世纪的读者而言，黑格尔的偏好肯定显得很古怪，在他们看来，后来的经验也往往证明他的论点是错误的，因此我只是匆匆讨论了黑格尔所说的理性共同体的一些细节。就黑格尔的自由观而言，他所偏爱的那些特殊的制度安排并非至关重要。现在我们应该清楚，黑格尔并不是在谈人民主权是自由社会的基本要素那种政治意义上的自由，他所感兴趣的乃是一种更加深刻、更具形而上学意义的自由。他所关注的是，当我们不受他人胁迫或我们自然欲望的驱使，也不受社会环境的左右而有能力进行选择时，我们就是自由的。正如我们所看到的，黑格尔认为，只有当我们理性地选择时，这样的自由才能存在；而只有当我们依照普遍原则进行选择时，我们的选择才是理性的。这些选择要想带给我们应有的满足，这些普遍原则就必须体现在一个按照理性方式组织起来的有机共同体中。在这样一个共同体中，个人利益与整体利益是和谐一致的。在选择尽我的义务时，我的选择因为是理性的，所以是自由的，我在服务于普遍性的客观形态——国家——的过程中也实现了自己。此外——这是对康德伦理学第二项重大缺陷的弥补——由于普遍法则体现于国家的具体制度，它不再抽象和空洞。它规定了我在共同体中的地位和角色所应尽的具体义务。

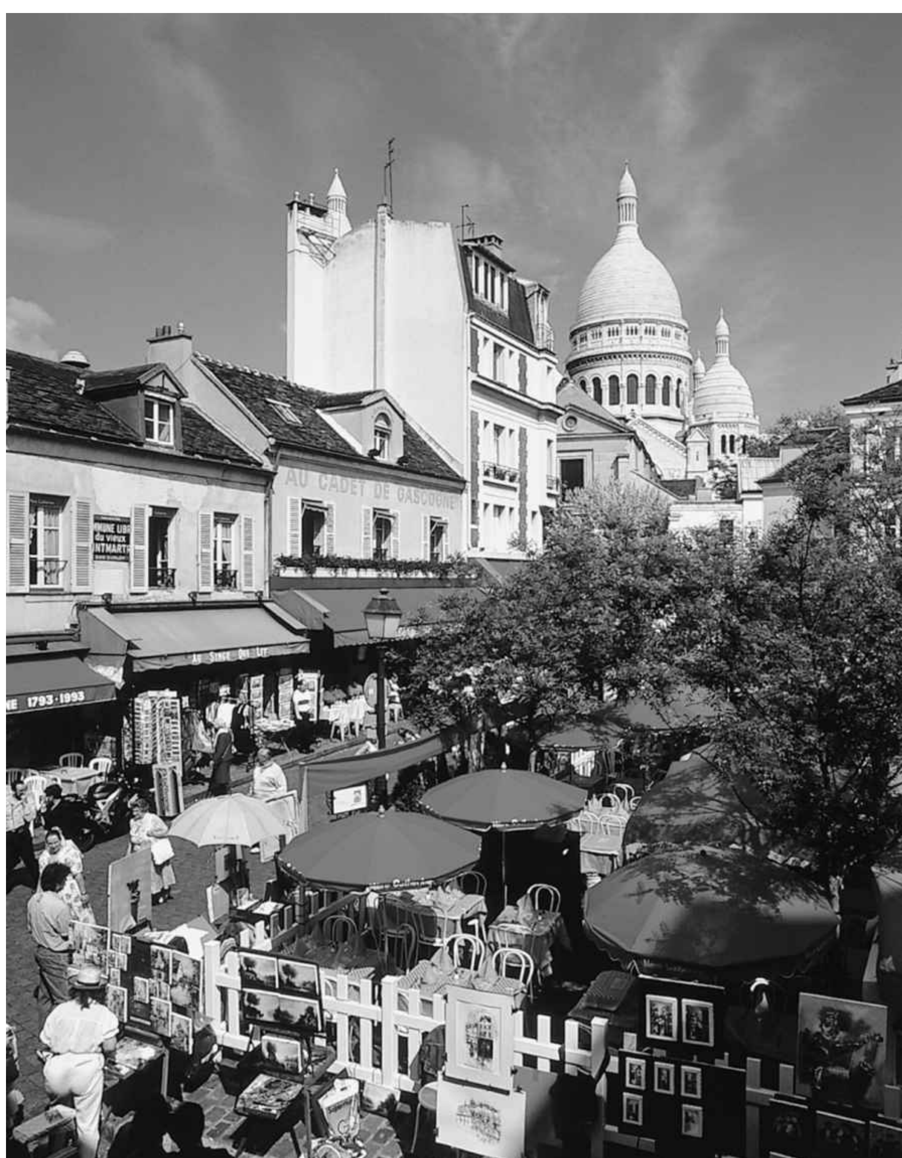


图12　一个未规划的共同体

我们有充分理由拒绝接受黑格尔对这样一个按理性组建的共同体的描述。但我们的反驳不会影响其自由观念的有效性。黑格尔试图描述的是个人利益与整体利益和谐一致的共同体。如果他没有成功，其他人可以继续这种探索。如果没有人成功，而且我们最终认为永远不会有人成功，那么我们将不得不承认，黑格尔意义上的自由不可能存在。但即使如此，黑格尔自称描述了唯一真正的自由也不会变得无效，这种自由仍然可以充当一种理想。

自由主义？保守主义？还是极权主义？

本章从一个谜开始讲起。如此强调自由以至于使之成为历史目的的黑格尔，怎么会认为当时那个独裁的德国社会已经实现了自由呢？他是不是一个卑躬屈膝的奴才，为讨得统治者的欢心而把这个词的意思作相反的曲解呢？更糟糕的是，他是不是他死后100年德国出现的那种极权主义国家的思想之父呢？

揭开这个谜的第一步是要弄清一个事实：黑格尔所描述的理想状态下的理性国家是否纯粹是对他那个时代普鲁士国家的描述？非也。两者有很大的相似性，但也有重要差异。我想提到四点。也许最重要的是，黑格尔理想中的立宪君主除了签名以外几乎不做什么事，而普鲁士的弗雷德里克·威廉三世却是一个专制得多的君主。第二点差异是，普鲁士根本没有能够运转的议会，而黑格尔的立法机构尽管较为无力，但确实为公众意见的表达提供了一个出路。第三，黑格尔是言论自由的支持者，即使是在非常明确的范围内。诚然，以今天的标准来看，黑格尔在这个问题上显得非常狭隘，因为他从这种自由中排除了一切相当于对政府及其官员的诽谤、诋毁或“轻蔑讽刺”的东西。但我们现在并不打算用今天的标准来评价他，而是将他的看法与当时普鲁士的情况作对比。由于《法哲学原理》出版于1819年卡尔斯巴德决议颁布严厉的书刊审查制度后仅18个月，黑格尔肯定是在争取比当时所能允许的更大的言论自由。第四，黑格尔拥护由陪审团进行的审判，从而在法律程序中把公民们包括进来。但在当时的普鲁士，陪审审判尚无合法性。

这些差异足以使黑格尔免于指控，说他撰写其哲学著作完全是为了取悦普鲁士君主。但它们并没有使黑格尔成为任何现代意义上的自由主义者。他对选举权的反对和对言论自由的限制都足以表明这一点。他厌恶一切含有民众代表意味的东西，甚至写了一篇文章来反对英国的选举法修正案。这一法案在1832年的最终通过终结了英国下议院在议员选举方面（当时仍把大多数成年男性——更不要说女性——排除在选举人名单之外）臭名昭著的不平等和弊端。

然而，我们理解了黑格尔的自由观念之后，这就不奇怪了。黑格尔会认为，人民选举权就相当于人们依照自己的物质利益或者对某位候选人多变甚至是古怪的好恶去投票。倘若黑格尔能够目睹现代民主政治下的一场选举，他就不必改变自己的想法。今天为民主制辩护的那些人，几乎不会不同意黑格尔关于大多数选举人如何通过投票来支持某位候选人的看法。他们与黑格尔的不同之处在于，他们认为无论大多数选举人可能有多么冲动或任性，选举依然是自由社会的一个关键要素；而黑格尔则会以冲动或任性的选择并非自由行为为由来断然否认这一点，并强调只有当我们的选择是基于理性时，我们才是自由的。在黑格尔看来，如果国家的整个方向都依赖于这些任性的选择，就等于将整个共同体的命运交给了偶然性。

这是否意味着黑格尔的确是极权主义国家的辩护者呢？卡尔·波普尔是这样看的。在那本读者甚众的《开放社会及其敌人》中，他援引了黑格尔的一些话来支持自己，这些说法必定会激怒任何持自由主义观点的

现代读者。以下是一些例子：

国家是存在于地上的“神的理念”，……因此我们必须把国家当作神在地上的显现来崇拜。……国家是神在世界中的行进。……国家……为了它自身的目的而存在。

在波普尔看来，这些引文足以表明黑格尔坚持“国家的绝对道德权威，它压倒了一切个人道德和一切良知”，由此使黑格尔成为现代极权主义发展中的一个重要角色。

黑格尔强调合乎理性是自由的基本要素，这也使上述解读变得更为可信。因为由谁来决定什么是理性的呢？只有理性选择才是自由的——如果以这一学说来武装自己，任何统治者都可以证明，只要反对其关于国家未来的理性计划，这样的人都应该镇压。因为如果他的计划是理性的，推动反对者提出反对的就必定不是理性，而是个人私欲或非理性的狂想。他们的选择并非基于理性，因此不可能是自由的。于是，查禁他们的报纸和传单并非限制言论自由，逮捕他们的领导者也不是干涉其行动自由，关闭他们的教会，制定新的、更加理性的崇拜形式亦不是干涉其宗教自由。只有想办法引导这些可怜的误入歧途者认识到领袖计划的合理性，他们才会真正自由！倘若这就是黑格尔的自由概念，还有哪位哲学家提出过比这更好的奥威尔式欺人之谈的例子吗？希特勒和斯大林都曾非常有效地利用这种欺人之谈实施其极权主义设计。

波普尔的论据并不像它看起来那样有说服力。首先，他的引文几乎全都不是出自黑格尔本人的著作，而是从他身后出版的学生们的课堂笔记中摘出来的，而且原书编辑还在序言中解释说自己作了一些改写。其次，这些响亮的措辞中至少有一句是错译。波普尔所引的“国家是神在世界中的行进”更准确的翻译应是“国家的存在是神与世界同在的方式”。这等于说，某种意义上国家的存在乃是神的规划的一部分。第三，对黑格尔来说，“国家”并非仅仅指“政府”，而是指整个社会生活。所以他并不是在赞美政府反对人民，而是指整个共同体。第四，这些引文需要有其他内容来平衡，因为黑格尔常以极端形式来论述某个主题的一个方面，然后再从另一方面去平衡。比如黑格尔关于国家的论述之前是这样一些话：“主观自由的权利是划分古代和近代的转折点和中心点”，然后又说，这种权利“以其无限性”已经成为新的文明形式的“普遍有效的原则”。之后他又说：“最重要的是，理性的规律必须被特殊自由的规律完全渗透……”此外黑格尔还强调：“鉴于自我意识的权利”，法律必须被普遍知晓才能有约束力。像传说中暴君狄奥尼修斯那样把法律挂得老高，或者把法律埋藏于博学的书籍中，以致没有普通公民能够读到它，这是不公正的。黑格尔对反动作家冯·哈勒尔的致命抨击也是类似的。冯·哈勒尔为一种非常适合希特勒的学说“强权即真理”作辩护。对此黑格尔写道：“对法律和在法律中确定的权利的仇恨是一种口号，它使人们明确无误、原原本本地认识到疯狂、软弱和伪善的本来面目，尽管它们可能伪

装自己。”以如此强烈地捍卫法律准则为基础，是很难构建一个带有秘密警察和独裁力量的极权主义国家的。

不可否认，黑格尔用来描述国家的惊人之语，以及认为真正的自由要到理性选择中去寻找这一观点，都很容易遭到误用和曲解，以服务于极权主义。但同样不可否认，这是一种误用。我们已经看到，黑格尔关于立宪君主、言论自由、法律准则和陪审审判的许多观点都清楚地表明了这一点。问题在于，黑格尔对理性的认真态度我们今天几乎无人可比。如果有人告诉我们如何才能最合理地管理国家事态，我们会认为他在表达其个人偏好。我们认为，其他人会有不同的偏好。至于什么是最“合理的”，鉴于谁也说不清楚，我们还不如把它抛诸脑后，只满足于我们最喜欢的那些做法。于是当黑格尔写下“崇拜”国家或者在一个理性国家中实现自由时，我们倾向于把这些说法用于合自己心意的无论什么类型的国家——这一理解与黑格尔的意图完全相反。黑格尔所说的“理性国家”是指某种非常客观、非常具体的东西。它必须是个人真正选择服从和支持的国家，因为他们真正认同其原则，并且真正从作为其组成部分中得到了个人满足。在黑格尔看来，理性国家绝不会像纳粹和斯大林式的国家那样对待自己的公民。那种观念是一种自相矛盾。同样，一旦我们意识到，个体利益与集体利益在黑格尔的理性国家中是和谐一致的，国家利益与个人利益相冲突以及无情压倒个人权利的威胁就不存在了。

对于所有这些，现代读者可能会以“是的，但是……”做出回应。“是的”表明黑格尔本人并不拥护极权主义，“但是”则表明，在这一解释上，黑格尔对人与人之间有可能达成和谐异乎寻常地乐观；如果他相信这种和谐会存在于他所描述的那种国家，这种乐观与现实就更是惊人地相左。

我认为后一批评是无法回答的。要使黑格尔关于国家的说法可以得到辩护，他所设想的理性国家就必须非常不同于当时存在的（或此后一直存在的）任何国家。然而，他所描述的国家虽然可能非常不同，肯定不会完全不同于当时存在的那些国家。最有可能的解释是，黑格尔太过保守或谨慎，以至于并不提倡从根本上背离他在其中生活和教书的那种政治制度。说黑格尔的“一个目的是取悦普鲁士国王”，这显然是错误的；但也许可以公平地说，为了避免激怒普鲁士国王（以及所有其他德国统治者），黑格尔并未激进地抛出其背后的哲学理论。

然而，关于黑格尔对人与人之间和谐一致的看法还有一点需要说明：他的政治哲学仅仅是一个大得多的哲学体系的一部分，人与人的统一在那里有一种形而上学基础。我们在本章和上一章中给黑格尔在历史和政治方面的思想的篇幅已经偏多了（就它们在黑格尔全部哲学中的地位而言），现在是时候转向那个更大的哲学体系了。我们很快就会看到，转向黑格尔思想的另一面对于更深刻地理解他的历史哲学和政治哲学同样是有利的。

第四章
精神的漫长历程

心灵还是精神？

现在我要坦白，我一直在欺骗。到目前为止，我对黑格尔哲学的论述小心翼翼地略去了黑格尔本人反复谈到并认为至关重要的东西：Geist（精神）的概念。它是如此关键，以至于黑格尔说：《历史哲学》的整个目标就是要认识“精神”在历史中的指导作用。因此，如果不了解这个概念，我们就只能部分地把握黑格尔的历史观。在《法哲学原理》中，“精神”的概念也如影随形。比如黑格尔把国家称为“客体化的精神”。因此，前面的章节之所以有意误导读者，我唯一的理由就是这样做有一个好处，可以方便读者逐渐进入黑格尔那奇诡而又往往模糊不清的思想世界。

对英语读者而言，黑格尔的Geist概念首先有翻译上的困难。在德文中，这是一个非常普通的词，但它有两种迥然不同但却相关的含义。这是用来意指“心灵”（mind）的标准语词，即区别于我们身体的心灵。例如精神病是Geisteskrankheit，其字面意思是“心灵疾病”。然而，Geist还能意指“精神”（spirit）这个英语词所表达的各种含义。于是，“时代精神”是der　Zeitgeist，而基督教三位一体——圣父、圣子、圣灵中的第三个要素圣灵是der Heilige Geist。在某些段落，黑格尔对这个词的用法很像我们对“心灵”一词的使用，另一些语境则像“精神”，还有一些场合，他的用法同时包含这两种含义，这使翻译者的任务变得更加艰巨。

在这种绝境下，翻译者有三种选择：要么完全使用mind，要么完全使用spirit，要么视语境选用最恰当的词。我反对第三种做法，因为对黑格尔来说，他所谓的Geist是同一种东西，这显然是至关重要的，尽管出现在其各种作品中的是Geist的不同方面。我在开始写这本书时曾打算使用spirit一词，因为近来几乎所有翻译黑格尔的人都选择了这个词。然而随着我更深入地尝试以一种可以让初学者理解的方式来阐述黑格尔，我越来越相信，对英语读者来说，使用spirit一词乃是对“Geist在黑格尔那里的真正含义”这个问题未经详察而预作判断。在英语中，除了“时代精神”和“协作精神”等一些特殊用法，spirit还不可避免地有着宗教或神秘意味。一个spirit在显灵板上敲打出讯息，或者萦绕着荒芜的哥特式宅邸。spirit是一种脱离身体的、幽灵般的存在，是那种除非你有点迷信才会相信的东西。如果持有一种冷静清晰的科学世界观，你就不会相信它。

也许在考察黑格尔时，在某些方面我们将不得不说，他的哲学是建立在这种有些迷信的世界观基础之上的。黑格尔本来正是想用Geist概念

来指这样一种脱离身体的、幽灵般的存在。但我们绝不能从一开始就假设这一点。黑格尔是一位在西方哲学传统中进行研究的哲学家，该传统中的哲学家总是非常关注心灵或意识的本性及其与物理世界的关系。笛卡尔通过追问自己能够完全确知什么而开辟了近代哲学时代。他的回答是，尽管他可能正在做梦，或者被一个恶魔所欺骗，从而自己的几乎一切信念都是错误的，但有一件事情他可以确定地知道，那就是“我思故我在”。在这一点上我不可能被欺骗，因为要想被欺骗，我仍然必须存在。然而，这个“我”是什么呢？它不是我的物理身体——在这方面我可能被欺骗。我所确知的这个“我”仅仅是一个思想着的东西，换句话说就是心灵。由此论点产生了后来西方哲学关注的一些核心问题：我的思想和感受是如何与我的身体相联系的？是否既存在着思想那样的心灵对象，又存在着身体那样的物质对象？如果是这样，这两种如此不同的东西又是以何种方式相互作用的？我的大脑是物质的东西，物质如何可能有意识？哲学家把这一系列问题称为“心—身问题”。还有一些问题也可以追溯到笛卡尔，它们集中于认识问题：我们如何可能知道世界是什么样子？我们能否确信自己的思想无论如何都是某个“外在实际”世界的反映，就像我们往往认为的那样？倘若我的全部意识经验，包括为了获得简单信念——比如我面前这张纸的存在——而需要的对颜色、形状和质地的感觉，都始终在我的心灵中，那么我如何可能认识处于我意识之外的世界的任何东西呢？

离题去讨论西方哲学传统的问题是为了说明，像黑格尔这样的哲学家撰写关于心灵的著作是完全可以预料的。他这样做并不意味着他相信有脱离了肉体的灵魂存在，或者有持科学世界观的冷静清晰的人不会相信的某种东西存在。因此，至少在开始讨论黑格尔的意思时，我们不要把他所说的Geist理解成在谈论某种特殊的神秘存在，而要看成对长久以来关于心灵本质的哲学争论的贡献。于是在本书中，我回到上一代黑格尔翻译者的做法，把Geist译为mind。[1]随着研究的深入，我们将会弄明白到底应该在什么意义上来理解黑格尔的这个概念。

《精神现象学》的任务

迄今为止，我对黑格尔观点的介绍是极不完整的，这可以从前面讨论黑格尔历史哲学时被搁置的一个问题看出来，即为什么世界历史不过是自由意识的进步呢？这个问题需要有一个回答。黑格尔明确否认，历史的方向是某种幸运的偶然（无论如何，这与他的整体思路完全不一致）。黑格尔断言，历史上的事情是必然发生的。这是什么意思呢？这如何可能是真的？黑格尔的回答是，历史之所以就是自由意识的进步，是因为历史就是精神的发展。在《历史哲学》中，黑格尔并没有打算解释这一思想，因为他已经出版了一部极为冗长晦涩的著作，以表明精神如此发展的必然性，这就是《精神现象学》。卡尔·马克思把它称为“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”。另一些人则被它750页晦涩难懂的文字所吓倒，甘愿不去理睬它所包含的无论什么秘密。然而，任何关于黑格尔的论述都不能堂而皇之地无视它的存在。

关于这本书，显然应从它的标题谈起。《牛津英语词典》告诉我们，“现象学”意指“关于现象的科学，区别于关于存在的科学”。如果我们熟悉“现象”与“存在”的区分，这些就不难理解。而对于不熟悉的人，这本词典也颇有助益地告诉我们：“现象”在其哲学用法中是指“感官或心灵直接注意到的东西，一种直接的知觉对象（区别于实物或自在之物）”。为了说明这里所作的区分，我们可以考虑呈现于我视觉中的月亮和实际的月亮之间的不同。它昨夜在我的视觉中显现的是网球大小的一弯银色新月，而它实际上当然是一个直径几千公里的岩石球体。银色的新月就是现象。因此，现象学研究的是事物显现给我们的方式。

如果现象学研究的是事物显现给我们的方式，我们也许会猜想，《精神现象学》研究的将是精神显现给我们的方式。这样一种猜测是正确的，但还需要补充一个典型的黑格尔式的转折。研究精神如何显现给我们时，我们只可能研究它如何显现给我们的精神。这样一来，精神现象学实际上研究的是精神如何显现给它自己。因此，黑格尔的《精神现象学》追踪了意识的不同形式，就好像从内部考察每一种形式，并且表明较为有限的意识形式是如何必然发展成更完善的形式的。黑格尔本人则把他的任务称为“对作为一种现象的知识的阐述”，因为他把意识的发展看成朝向那些更充分地把握实在、最终达到“绝对知识”的意识形式的发展。

在《精神现象学》导言中，黑格尔解释了他为什么认为这种研究是必要的。他从认识问题开始讲起。他说，哲学的目标是“对真正存在之物的实际认识”，或如他带着几分神秘色彩所谓的“绝对”。不过在对“真正存在之物”进行表态之前，我们不妨先停下来反思一下认识本身，即我们如何能够认识实在。在试图获得知识的过程中，我们是在努力把握实在。因此黑格尔说，认识往往被比作我们借以把握真理的工具。如果工具出了毛病，到头来我们可能除谬误以外什么也得不到。

因此我们要从对认识的探究开始。很快我们就被怀疑的忧虑所困扰。假如认识实在就像用某种工具去把握实在，那么很可能会有一种危险，即把工具用于实在将会改变实在，因此我们把握到的东西将非常不同于未受干扰的实在。（正如现代物理学家发现，不可能确定亚原子粒子的速度和位置，因为无论用什么仪器来观测都会干扰它们。）黑格尔说，即使我们抛弃“工具”这一比喻，而把认识当作我们借以观察实在的更为被动的媒介，我们也仍然是在观察“经由媒介的实在”（reality-through-the-medium），而不是观察实在本身。

如果我们借以观察的工具或媒介会产生歪曲的效果，那么要想认识到真实的事态，一种方法就是去发现这种歪曲的性质，并把它所造成的差异减掉。例如观察一根一半放入水中、一半露在外面的木棍，水中的部分看起来是弯曲的。木棍真是弯曲的吗？如果我了解折射定律，从而了解透过水去观察所造成的差异，我就能计算它。减掉这种差异，我就能发现木棍实际是什么样了。我们能否以同样的办法处理认识工具或认识媒介所造成的歪曲效果，从而达到对实在本身的认识呢？

黑格尔说，不行。这种解脱途径对我们来说是不适用的。认识不同于观察。因为就认识而言，哪些东西可以减掉呢？这就好比减掉的不是水使光线发生的弯曲，而是光线本身。没有认识，我们连木棍都不会知晓。因此，如果减掉我们的认识行为，我们将会一无所知。

因此，我们的工具不可能保证我们得到一幅未受干扰的实在图像，我们也不可能通过考虑工具所造成的干扰而更接近实在。那么，我们是否应该接受怀疑论立场，认为不可能真正认识任何事物呢？在黑格尔看来，这种怀疑论自相矛盾。倘若怀疑一切，那为什么不怀疑“我们不可能认识任何东西”呢？不仅如此，我们一直在讨论的这种怀疑论观点有其自身的预设，而这些预设它声称是知道的。其出发点是：有“实在”这样一种东西，认识是我们把握实在的某种工具或媒介。在此过程中，它预设了我们自身与实在或者说绝对之间的一种区分。更为糟糕的是，它理所当然地认为，我们的认识与实在之间是彼此割断的，但同时又把我们的认识当作某种真实的东西来处理，也就是说，当作实在的一部分来处理。因此，怀疑论也是不成立的。

黑格尔简洁地提出了关于认识的某种看法，然后表明它导致了一种无法摆脱也无法忍受的困境。他现在指出，我们必须抛弃所有这些关于认识作为工具或媒介的“无用观念和表述”，因为它们都把认识与实在本身割裂开来。

在整个论述过程中，黑格尔没有提到任何一位哲学家持有他认为必须拒斥的认识论观点。在某种程度上，黑格尔是在批判所有经验论哲学家——洛克、贝克莱、休谟以及其他许多人——所共有的假设。不过所有读者都可以清楚地看出，他的主要靶子是康德。康德认为我们永远无法认识实在本身，因为我们只能在空间、时间和因果性的框架之内理解我们的经验。而空间、时间和因果性并非实在的组成部分，而是我们把握实在所必需的形式，因此我们永远无法认识不依赖于我们认识的事物。

在另一部著作《小逻辑》中，黑格尔的确给出了其对手的名字，并对他作了类似的批判（虽然像是要显示其思想的丰富性，他是以略为不同的论证令人信服地阐明观点的）。这段话很值得引用，因为其结尾的一则类比指出了前进的道路：

康德指出，我们在进行工作以前，必须对用来工作的工具先行认识；假如工具不完善，则一切工作将归徒劳。……但对认识的考察只能通过认识活动来完成。考察所谓认识的工具，与对认识加以认识，乃是一回事。但试图在我们认识之前进行认识，其荒谬可笑实无异于某学究的聪明办法：在没有学会游泳以前，切勿冒险下水。

此学究的愚蠢之举所带来的教益很清楚。要想学会游泳，我们必须

勇敢地跳入激流；要想认识实在，我们必须勇敢地跳入作为我们一切认识出发点的意识之流。唯一可能的认识进路就是从意识向它自身显现的内部去考察意识，换言之就是一种精神的现象学。我们不从那些复杂的怀疑，而是从一种自视为真正知识的简单意识形式出发。然而，这种简单意识形式将会证明自己还达不到真正的知识，于是就发展成另一种意识形式。而后者也将表明自己是不完善的，于是发展成其他某种东西，这一过程将持续下去，直到我们达到真正的知识为止。



图13　身着学位服的黑格尔

《精神现象学》详细追溯了这一过程。正如黑格尔所说，它是“培养和教育意识自身达到科学水平之过程的详细历史”。事实上，在整个历史中出现的那些观念的发展就是这种培养和教育的一部分。于是，黑格尔的《精神现象学》在部分程度上预示了《历史哲学》包含的内容。然而这一次，同样的事件是用另一种方式处理的，因为黑格尔旨在揭示意识的发展过程乃是必然的。每一种意识形式在显示自己达不到真正知识的过程中，都把我们引向了黑格尔所谓的“决定性的否定”（determinate negation）。这并非批评我们的普通认识方法的那些哲学家所捍卫的空洞的怀疑论。从那种空洞的怀疑论出发是无法前进的。而决定性的否定本身就是某种东西。[想想数学中的负号（negation sign）：它产生的不是零，而是一个明确的负数。]这种因为发现一种意识形式不完善而产生的“某种东西”本身就是一种新的意识形式，即意识觉察到之前形式的不完善而不得不采取一种不同的方式来克服它们。于是我们将被迫从一种意识形式走向下一种意识形式，不停地去寻求真正的知识。

因此，《精神现象学》将可以回答前面提出的问题：为什么世界历史不过是自由观念意识的发展史，以及为什么历史上发生的事情都是必然发生的。不过令人难以置信的是，对这个重大问题的回答仅仅是这部著作主要目标的一个副产品，其主要目标是表明真正知识的可能性，从而为哲学的目的——用黑格尔的话来说就是提供“对真正存在之物的实际认识”——充当基础。

《精神现象学》所追溯的这一过程的目标是真正的知识或“绝对”。我们如何才能知道已经达到它了呢？怀疑论的怀疑不是仍然可能提出吗？黑格尔说不可能了，因为“在终点处，认识不必再超越自身……”。换句话说，虽然之前的意识一直不得不承认自己认识的不完善，并努力追求超出其把握能力的更完善的认识，即试图认识“自在之物”，但在这个过程结束时，实在将不再是不可知的“彼岸”。意识将直接认识实在，并与之合一。再没有什么东西要去追求了，那种获得更完善认识的无休止的冲动终将得到满足。

黑格尔给自己制定的任务颇不寻常。从强有力地批判康德（不只是康德，而且是所有那些从一开始就区分了认识主体与被认识对象的哲学家——这意味着自柏拉图以来的几乎所有哲学家）的认识进路开始，黑格尔发展出一种新方法。此方法就是追溯一切可能的意识形式朝着真正的知识这一最终目标的发展。真正的知识并不是对实在显现的认识，而是对实在本身的认识。现在我们就来看看他是如何完成这项任务的。

没有概念的知识？

黑格尔从最原始的意识形式开始谈起，他把这种意识形式称为“感觉经验层面的确定性”，或简称“感性确定性”。他认为，这种意识形式唯一要做的就是把握在任一时刻呈现于它面前的东西。感性确定性仅仅记录下我们感官所接收的材料，是对呈现于我们感官的特殊事物的认识。感

性确定性并不试图对感官所获得的原始信息进行整理或分类。于是，当这种意识形式面前出现了一个我们所谓的熟西红柿时，它并不能把它的经验描述成一个西红柿，因为那将是对它所看到的东西进行分类。它甚至无法把这种经验描述为看到了某种又圆又红的东西，因为这些词也预设了某种分类形式。感性确定性只知道当下呈现给它的东西；正如黑格尔所说，它是“这个”的确定性，或“这里”和“现在”的确定性。

感性确定性似乎坚称自己是真正的知识，因为它直接觉察到了“这个”，而没有把一种涉及空间、时间或任何其他范畴的概念框架的歪曲性过滤强加给它。感性确定性直接按照客体本来的样子觉察到了客体本身。但黑格尔表明，宣称感性确定性是知识经不起进一步研究。一旦感性确定性试图说出自己的知识，它就变得语无伦次。“这个”是什么？它可以被分成“这里”和“现在”，但这些词无法给出真相。比如一天深夜，有人问我们“现在”是什么，我们也许会说，“现在是晚上”。假定我们把它写下来——黑格尔说，把真理写下来或保存起来不会使它失去任何东西——那么到了第二天中午，我们拿出已经写下的真理，就会发现（如黑格尔所说）“它已经过时了”。同样，我说“这里有一棵树”，但另一种感性确定性也可以说“这里有一座房屋”。

黑格尔的论证似乎基于对用以传达感性确定性知识之语言的一种不合常情的误解。果真有可能避开这种廉价的把戏来重新表述感性确定性的知识吗？这种把戏并不像我们想象的那样容易避开。例如，从感性确定性的观点来看，我们不可能说“午夜是晚上”或“公园里有一棵树”。这些说法都预设了包括我们时间和空间概念在内的事物的一种普遍秩序。

那么，如何才能表达自我确定的知识呢？黑格尔的观点是，它根本不可能用语言来表达，因为感性确定性是一种纯粹特殊的知识，而语言总是涉及把某种东西归入某个更为一般或普遍的标签。“西红柿”是一个通名，它区分出了一整类对象，而不是单个特殊对象。任何其他语词也是如此。黑格尔之所以抨击“现在是晚上”的真理性，意在表明使用“现在”“这里”“这个”等语词无法表达纯粹特殊的知识。这些语词同样是普遍的东西，因为有不止一个“现在”和不止一个“这里”。于是，感性确定性在试图表达关于纯粹特殊之物的知识时，已经陷入了通名的必然性之中。

黑格尔认为他已经表明，没有普遍概念就不可能有知识。关于他这个论点，有两种可能的反驳值得一提。第一种反驳针对“每个语词都区分出了一类对象而不是一个特殊对象”的规则提出了一个明显例外，那就是专名。“约翰·洛克菲勒”“罗萨·卢森堡”“悉尼歌剧院”以及其他专名的确挑选出了特殊对象。感性确定性难道不能通过赋予每一个“这个”一个专名来描述它的经验吗？

在《精神现象学》中，黑格尔没有理会专名是其语言观的例外这一事实。但我们可以合理地推测一下他将如何来回答，因为他在《逻辑学》中断言，专名是没有意义的，因为它们不指称名称本身以外的任何

东西，即不指称任何普遍的东西。我们可以设想他会说，用专名来表达感性确定性的特殊知识，只不过是给人们觉察到的每一个“这个”贴上了无意义的标签。这些标签什么内容也没有传达。

这就把我们带到了第二种可能的反驳。它承认，感性确定性的知识也许无法变成语言传达给别人，但主张它仍然是知识。我们为什么要假定所有知识都能言说呢？神秘主义者就常常声称，神秘体验的真理是无法言说的，却是所有真理中最深刻的。黑格尔说：“把真理写下来不会使它失去任何东西。”但这么一个朴素的说法也许就是远离真理的第一步。我们难道不应在这一点上拦住黑格尔，强调知识的有效性太过纯粹，以至于无法用语词来表达吗？

对于这种反驳，黑格尔必须做出回应，因为它威胁到了其事业的核心。黑格尔并不否认有某种东西无法用语言来表达，但他断言，这“只不过是某种不真实的、非理性的、被径直相信的东西”。我有充分理由自认为知道我的意思，即使我无法言说它。但事实上这并不是知识，而是一种纯粹主观的个人意见。意见并不是知识，只有公之于众才能变成知识。

黑格尔在阐述这一点时，利用了德语词“meinen”（“认为”或“意指”）的多重含义以及与之相关的名词“Meinung”（“意见”）。如果我们不理会这种用双关语做哲学的方式，我们面对的就是一种断言而不是论证了。不过，某种原则上不可言传的东西不可能是知识，这一断言听起来是有道理的。

现在可以评价一下我们对“这种原始的意识形式代表了真正的知识”这一主张所作的分析。我们曾试图说明，这种仅仅把握了任一时刻呈现在它面前的东西的意识能够掌握什么样的知识，但这种努力失败了，因为事实证明，凭借这种意识形式所达到的真相（truths）要么明显是谬误，要么是永远无法表达的某种纯粹个人的东西。无论是哪种情况，这些据称的真相都不能被接受为知识。

这样，感性确定性就证明了自己的不完善。正如黑格尔在其导言中向我们承诺的，这一结果是从内部取得的——也就是说，要想表明感性确定性的不完善，只需照字面接受它的说法，并试图使之变得更加精确。感性确定性并非被一种竞争性的意识形式所击败，它完全是因为自身的不协调而垮台的。同样，如同导言向我们承诺的，这一结果并不仅仅是否定性的。我们由此认识到，关于纯粹特殊之物的知识是不可能的，因此必须把特殊的感觉经验纳入某种形式的概念框架，这一框架从普遍方面对我们的经验进行分类，从而使我们有可能通过语言来交流经验。要想获得知识，我们就不能被动地经验，而必须让我们的心灵在整理感官所获得的信息时发挥更积极的作用。因此，在黑格尔考察的下一种意识形式中，意识试图主动由未加工的感觉经验材料创造出某种统一性和条理性。

自我意识的出现

从上一节讨论的幼稚的意识形式出发，黑格尔又把意识的发展追溯到两个新阶段，他称之为“知觉”和“知性”。在每一个阶段，意识都比它在前一阶段发挥的作用更积极。在知觉层面，意识根据对象的普遍性质对其进行分类。事实证明这是不够的，因此在知性层面，意识又把它自己的规则强加于实在。黑格尔这里所说的规则是指牛顿的物理学定律以及后来在此基础上建立的宇宙观。虽然牛顿和其他科学家发现的这些定律常被当作实在的一部分，但黑格尔认为，它们仅仅是意识对未加工的感觉经验材料进行分类的一种扩展。正如把这些材料纳入对语言至关重要的普遍范畴使交流成为可能，这些物理学定律也使材料变得更有条理和可以预测。在此过程中运用的“重力”和“力”等概念并非我们看到的实际存在的东西，而是我们的知性为帮助我们把握实在而构造出来的东西。

知性层面的意识并不了解这些构造的性质，它把这些构造当作需要理解的客体。而我们这些追溯意识发展过程的人却能看出，意识实际上是在试图理解它自身的创造物。它把自身当成了它的对象。这意味着意识已经达到了能够反思自身的阶段。这就是潜在的自我意识。随着这一结论的得出，黑格尔《精神现象学》题为“意识”的第一部分就结束了。在接下来题为“自我意识”的部分，黑格尔不再直接研究第一部分所着重关注的认识问题，而是把注意力转向了潜在的自我意识如何发展成为完全明确的自我意识。（当然，这仍然是精神朝着绝对知识阶段发展的一部分。）

欲望着的精神

黑格尔的自我意识概念很重要，它以不同方式影响了马克思主义和存在主义思想家。黑格尔强调，自我意识不可能孤立存在。要让意识成为它本身的一幅恰当图像，它需要某种对照，需要有一个对象来区分出它自身。只有当我也察觉到某种非我的东西时，我才能察觉到自我。自我意识并不单纯是一种思考其自身问题的意识。

自我意识需要一个在它之外的对象，但这一外部对象也是某种与它本性相异的东西，一种与之对立的形态。因此，自我意识与外部对象之间有一种特殊的爱恨关系。在最传统的爱—恨关系中，这种关系以欲望的形式表现出来。欲望某种东西就是希望去拥有它，不把它整个毁掉，同时将它转化成属于你的东西，从而消除其异己性。

欲望概念的引入标志着黑格尔的关注点从发现真理的理论问题转向了改变世界的实践问题。这里预示了马克思主义者极为重视的“理论与实践的统一”。获得真理不能只靠沉思，而要靠影响世界和改造世界。马克思的墓碑上刻着他《关于费尔巴哈的提纲》中著名的第11个论题：“哲学家们只是用不同方式来解释世界，而关键在于改变世界。”在马克思心

目中，黑格尔当然属于那些“哲学家们”当中的一个，而且无可否认，马克思对于改变世界的渴望远比黑格尔激进得多。黑格尔本可以指出，马克思这些话背后的思想可以在《精神现象学》中找到，那就是：具有自我意识的存在发现，要想充分地实现自己，它必须着手改变外部世界，并使之成为自己的东西。



图14　自我意识认出了另一种自我意识？

欲望的出现表明，自我意识需要一个外部对象，但却发现任何外部对象都是对它自身的限制。而欲望某种东西就是不满足，所以用典型的黑格尔的话来说，欲望是自我意识的一种不满足状态。更糟糕的是，自我意识似乎注定永远不会满足，因为如果作为独立客体的欲望对象被取消，自我意识将会毁掉其自身存在所需要的东西。

黑格尔对这一困境的解决方案是：让自我意识的对象成为另一个自我意识。这样一来，每一个具有自我意识的存在都有与之相对照的另一个对象，而此另一“对象”也就不单纯是一个必须被占有，从而作为外部对象被“否定”的对象，而是能够占有自身，从而取消作为外部对象的它自身的另一个自我意识。

如果这看起来很晦涩，请不要担心，黑格尔的文本要更加难懂。评论家伊万·索尔指出，黑格尔在这方面的论点是“极为含混的”。而另一位

评论家理查德·诺曼则轻描淡写地处理了这一节，他说："我发现它的大部分内容无法理解，因此我不会怎么谈它。"黑格尔的核心论点是：自我意识不仅要求某个外部对象，而且要求另一个自我意识。对此的一个解释是，要想看到自己，就需要一面镜子。要想意识到自己是一个具有自我意识的存在，就需要能够观察到另一个具有自我意识的存在，看看自我意识是什么样子。另一种可能的解释是，自我意识只能在社会相互作用的环境中发展。一个孩子如果是在与所有其他具有自我意识的存在完全隔绝的环境中成长起来的，那么其心智发展永远不会超出单纯意识的水平，因为自我意识产生于社会生活。每一种解释听起来都很有道理，但不幸的是，很难把它们中的任何一种与黑格尔使用的措辞联系起来。不过，其中某一种或者全部两种解释也许与黑格尔要说的相类似。

主人与奴隶

现在我们来到了整个《精神现象学》中最为人称道的一节，两个自我意识登场了。为了表述的方便，我们用人来称呼具有自我意识的存在。（当然，黑格尔并没有屈尊使叙述变得更容易。）于是，每个人都需要另一个人来建立他对他自身的意识。每个人到底需要从他人那里得到什么呢？黑格尔说，那就是承认或认可。要想理解这一点，我们需要注意，用来表示自我意识的德文词"Selbstbewusstsein"也有"自信"的意思（英文的这个词则与难堪和犹豫相关）。正是德文词的这个含义支持了黑格尔的观点，即我的自我意识受到了另一个未能承认我是一个人的人的威胁。正如理查德·诺曼所指出的，我们可以把莱英等存在主义精神病学家的工作当成对这一思想的详细阐述。如果一个人依赖的所有人都完全不认可他的价值——比如在一个家庭中，某位成员成了家里所有人问题的替罪羊——这个人的身份感就可能被完全毁掉。（根据莱英的说法，精神分裂症便是这种缺乏承认的结果。）

如果这种对承认或认可的需要还不够明白，我们可以用国家取得外交承认作类比。从中国等一些国家为获得外交承认所作的努力以及另一些国家为阻碍其获得所作的努力可以看出，外交承认对国家的重要性是显而易见的。一个国家只有得到其他国家的承认，才算是完全成熟的国家。外交承认的独特性就在于：一方面，它显然只是承认某种已经存在的东西；另一方面，它使某种不够一个国家的东西变成了一个完全的国家。黑格尔关于承认或认可的观念有着相同的独特性。

对承认的要求是相互的。因此有人也许会认为，人们可以和平地彼此承认然后就此了事。黑格尔却告诉我们，自我意识试图变得纯粹，为此它必须表明自己不隶属于纯粹的物质对象。可事实上自我意识无疑双重地隶属于物质对象：它既隶属于自己活的身体，也隶属于他人活的身体，并要求获得他人的承认。一个人要想证明不隶属于这两种物质对象，就要与他人进行生死斗争。通过设法杀死他人，一个人就可以表明他并不依赖于他人的身体，而通过自己生命的冒险，一个人就可以表明他也不隶属于自己的身体。因此，两个人最初的关系并不是和平地相互

承认，而是斗争。

很难知道是什么造成了这种局面。黑格尔似乎是说，暴力斗争并非人类事务中的偶然事件，而是人在证明自己是人的过程中的一个必然要素。但黑格尔真的认为，那些没有冒过生命危险的人就不是真正的人或完全的人吗？也许最好是把“证明”过程看成只是使已经隐含的东西变得显明（当然这也显得更慈爱）。（例如，我们证明一则定理，并不因此就使之变得正确，而只是表明它一向是正确的。）根据这种解释，一个从未冒过生命危险的人仍然可以是一个人，尽管他作为人的存在尚未得到证明。如果更显慈爱，我们可以认为黑格尔只是主张，某些人在某时某地必然会以生命为赌注去证明其身体的独立性，这种证明并不需要每个人都去重复。

再回到冲突上来。最初的想法是，每个人都决心置他人于死地。然而，我们只要稍作思考就会发现，这个结果对谁都不利——对失败者不利，因为他将死去；对胜利者也不利，因为那样一来，他就毁掉了他需要确证自己作为人的感觉的那个承认来源。所以胜利者意识到，他人对他来说是至关重要的，因而饶他一命。但两个独立的人最初的平等已经被一种不平等的局面所取代，此时胜利者是独立的，失败者是依赖的。前者是主人，后者是奴隶。

就这样，黑格尔解释了统治者与被统治者之间的分裂。但这种局面同样是不稳定的。黑格尔给出的理由非常具有原创性。

初看起来，主人好像拥有一切。他指使奴隶到物质世界中劳作，而自己则坐享奴隶的侍奉及其劳动果实。但想想主人现在对承认的需要。他固然拥有奴隶的承认，但在主人眼里，奴隶只是一种东西，而根本不是一个独立的意识。主人终究未能获得他所需要的承认。

奴隶的局面和初看起来也不相同。当然，奴隶缺乏充分的承认，因为在主人看来，他只是东西而已。而另一方面，奴隶在外部世界劳动着。主人暂时获得了消费满足，而奴隶却在劳动中加工和制造物质对象。在此过程中，奴隶把自己的观念变成了某种永恒的东西，变成了一个外部对象。（例如他把一方木料制成椅子，那么他对椅子的构想、设计和努力就将一直是世界的一部分。）通过这个过程，奴隶越来越意识到自己的意识，因为他把面前的意识看成了某种客观的东西。在劳动中（即使是由一位敌对者指挥的劳动），奴隶发现他拥有自己的精神。



图15　奴隶寻求认可

大约40年后，卡尔·马克思提出了他自己的“异化劳动”思想。和黑格尔一样，马克思也把劳动看成一个过程，在此过程中，工人把自己的思想和努力——事实上是在他那里一切最好的东西——投入到他的劳动对象上，由此工人就把自己对象化或外在化了。然后马克思非常看重黑格尔著作中隐含的一个思想：如果劳动的对象是他人的财产，尤其是一个异己的敌对者的财产，工人就失去了其自身对象化的本质。这就是奴隶劳动时发生的情况。但正如马克思所主张的，这样的事情在资本主义制度下也会发生。椅子、鞋、衣服以及工人所生产出的一切都属于资本家。工人使资本家得到利润，从而增加了后者的资本并加强了他对工人的统治。因此工人对象化的本质不仅失去了，而且实际上变成了一种压迫他的敌对力量。这就是异化劳动，是马克思早期著作中的关键思想。它预示了马克思批判资本主义经济学所基于的剩余价值观念。

对马克思来说，异化劳动问题的解决办法是废除私有财产，并且取消统治者与被统治者的划分。黑格尔则认为自己在追溯意识已经走过的道路，因此并不存在从这里跃至未来某个无阶级社会的问题。事实上，正是在这里《精神现象学》才变得更有历史性，逐渐接近了黑格尔后来在《历史哲学》中更具体论述的内容。主人与奴隶这节过后是对斯多亚主义的讨论，那是在罗马帝国治下变得重要的一个哲学流派，其主要作家既有皇帝马可·奥勒留，也有奴隶爱比克泰德。因此，斯多亚主义弥合了主人与奴隶之间的鸿沟。在斯多亚主义那里，通过劳动而获得充分自我意识的受压迫奴隶可以找到一种自由，因为斯多亚主义教导人们从外部世界——在那里奴隶仍然是奴隶——中抽离出来，退回到自己的意识中去。正如黑格尔所说："在思想中我是自由的，因为我不是在他者之中，而是一直仅与我自身相接触；那对我而言是我本质实在的对象是……我自身的存在。"还有："不论在宝座上还是在枷锁中，这个意识本质上都是自由的。"斯多亚派之所以在枷锁中也仍然是自由的，是因为枷锁对他来说并没有什么。他把自己从肉体中游离出来，在心灵中找到了慰藉，在那里暴君是碰不到他的。

斯多亚主义的弱点在于它的思想是与现实世界割裂的，缺乏任何确定的内容。它所教诲的观念本质上是贫乏的，很快就变得索然无味。接着，斯多亚主义被另一种哲学态度——怀疑论所接替。从怀疑论出发，我们就进展到了黑格尔所谓的"苦恼意识"。由于这种观念对黑格尔的某些继承者非常重要，我将对它作简要讨论。

"苦恼意识"显然是在基督教背景下存在的一种意识形式。黑格尔也称它为"异化的灵魂"，这一表述为理解黑格尔的思想提供了更好的线索。在异化的灵魂中，主人与奴隶的二分被集中到了一种意识上，但这两个要素并没有统一。苦恼意识渴望独立于物质世界，渴望与上帝相像，渴望成为永恒的和纯精神的。但同时它又认识到自己是物质世界的一部分，认识到它的身体欲望以及它的痛苦和快乐是真实的、无法逃脱的，结果苦恼意识就发生了内部分裂。由上一章讨论的黑格尔对康德伦理学的态度，我们对这种观念应该已经不陌生了。只不过在这里，黑格尔考虑的不是康德，而是基督教。回想一下圣保罗所说的"我想做的好事我未能做，而我做的却是违背我意志的坏事"，以及圣奥古斯丁的祈祷"赐予我贞洁和节制吧，但不是现在"。

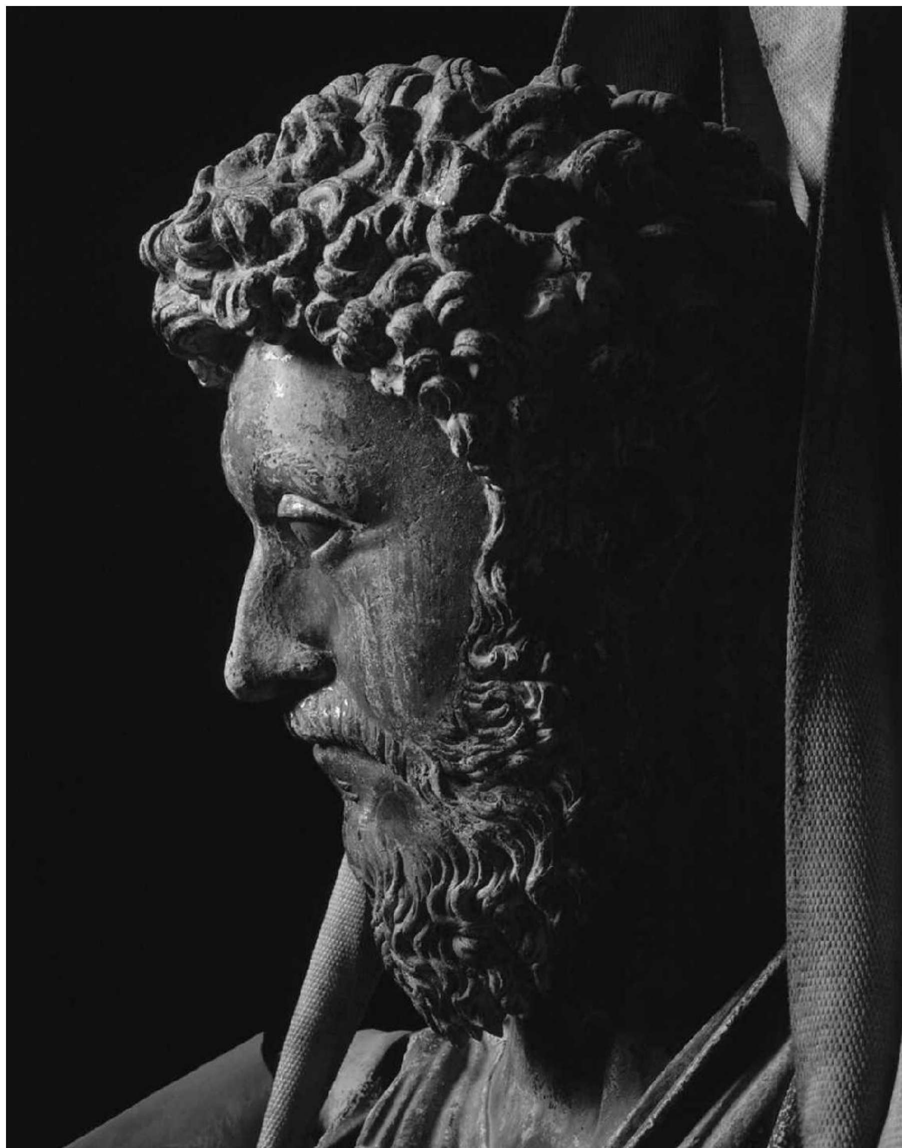


图16　马可·奥勒留（121-180）

黑格尔的靶子是一切使人性自身发生分裂的宗教。他断言，这是把人与上帝分开、把上帝置于人类世界之外的“彼岸”的一切宗教的最终结果。他坚称，这种上帝观念实际上是人性的一个方面的投射。苦恼意识没有认识到，它所崇拜的上帝的精神性质其实是它自己那个自我的性质。正是在这个意义上，苦恼意识是异化的灵魂：它把自己的本质特性投射到一个它永远达不到的地方，投射到那个创造了现实世界的上帝身上，而它在这个现实世界中的生活却显得悲惨而无意义。

如果不联系黑格尔的其他著作来读他关于苦恼意识的论述，我们很可能会认为他在抨击一切宗教，至少是犹太教、基督教以及认为上帝迥

异于人类世界的其他宗教。他似乎是在否认有任何这样的上帝存在，并把我们对上帝的信仰解释为我们自身本质属性的一种投射。只有泛神论，或者把人性本身看成神圣的一种人文主义，才能免受这种谴责。不过正如我们所知，黑格尔是路德会成员，在《历史哲学》等其他几部著作甚至是《精神现象学》本身的稍后一节中，他都是以肯定得多的态度去看待基督教新教的。难道黑格尔在其后来的著作以及个人行为中缓和了对于宗教的激进看法，就像他似乎已经缓和了对于国家的激进看法那样？黑格尔去世后，一群年轻的激进分子接受了黑格尔哲学的这种观点。他们自认为是在遵循黑格尔思想毫不妥协的真正本质，尤其强调黑格尔对苦恼意识的讨论。到本书最后一章，我们再来谈这种后果。

精神的目标

现在我们将跳过《精神现象学》中一大部分内容。在略去的内容当中，有些冗长而晦涩，另一些则在趣味性和重要性方面与我们讨论过的内容接近。有时谈论的话题正是我们希望在一部哲学著作中找到的那些，例如对费希特和康德形而上学思想的讨论，对享乐主义或追求快乐的批判，还有对康德伦理学的讨论，其反驳与我们讨论《法哲学原理》时看到的那些类似。对于在他那个时代因浪漫主义运动而流行的那种道德情感，黑格尔也作了批判性的分析。

另一些论题则更加独特。例如，有很长一节是讨论相面术和颅相学的——这些伪科学基于这样一种观念，即从人的脸形（相面术）或头盖骨上的隆起（颅相学）可以识别人的性格。黑格尔反对这些东西，不是因为有证据说明它们是错误的，也不是因为其他什么世俗的理由，而是出于哲学上的理由：他认为不应把精神与脸或头盖骨这样的物质性的东西联系在一起。

另一个独特的章节分析了建立在亚当·斯密及其学派的自由放任经济理论基础上的社会。根据这一理论，人人都为自己积累财富而工作，但事实上却通过劳动为整体的繁荣做出了贡献。黑格尔的反驳是，由于鼓励个人追求私利，这样的经济制度使人认识不到他是更大集体的一部分。后来，自由企业经济学的批判者们（无论是否马克思主义者）吸收了这一观点并且非常重视。

诸如此类的种种论题和其他许多论题一起构成了黑格尔关于精神的绝对知识之路的构想。我们已经看到他坚持认为，没有一个有自我意识的精神就不可能有充分的认识，以及自我意识是通过加工和改造世界而发展的。从那里开始，黑格尔把整个人类历史都看成精神的发展。和在《历史哲学》中一样，古希腊、罗马帝国、启蒙运动和法国大革命等一些历史时期在《精神现象学》中也有极其重要的意义，它们是精神朝着自由进步的诸阶段。黑格尔在《法哲学原理》中描述的有机社会的许多要素也是如此。然而，尽管有这些广泛的相似性，黑格尔在《精神现象学》中对这些材料的处理方式与他后来在《历史哲学》和《法哲学原

理》中的处理还是有区别的。这里我提三点。

读者立刻就能发现的区别是，《精神现象学》并没有给出明确的国家、时期、日期、事件或人物。虽然其中谈到的特定时期和事件通常都非常明显（对于熟悉《历史哲学》的读者来说尤其如此），但一切都仿佛是作为一个一般过程的例子来处理的，精神受其寻求自我实现的内在必然性的驱动而不得不经历这一过程。就好像如果谈及具体的人物、时间或地点，那么就会暗示，一旦人物或环境不同，情况就会有所不同。黑格尔设法给人这样一种印象：即使精神的发展发生在火星，他所描述的过程也同样会发生。事实上，《精神现象学》是如此抽象、如此缺乏时间和地点的感觉，以至于即使精神已经在火星上发展起来，黑格尔也不必改变任何东西。

第二点区别是，《历史哲学》和《法哲学原理》都以实现一个类似于普鲁士形式的君主制国家为顶点，而在《精神现象学》中，这种类型的国家甚至连提都没提。与《历史哲学》类似的章节以法国大革命结束。法国大革命是历史的顶点，因为它代表着绝对自由状态下的精神，知道能够根据自己的意志来改变世界，塑造政治生活和社会生活。与《历史哲学》中给出的理由类似，黑格尔说法国大革命的抽象自由不可避免地走向了自己的反面，走向了否定自由本身的恐怖和死亡。但《精神现象学》并没有给出更进一步的政治发展，而是给出了精神走向更崇高层次的道路：先是走向康德、费希特和浪漫主义者所主张的道德世界观，然后走向宗教的精神状态，最后走向由哲学来实现的绝对知识本身。

至于《精神现象学》为什么没有提到普鲁士国家，有一个显而易见的解释。黑格尔写此书时正在耶拿教书，而不是在普鲁士。况且又是在拿破仑战争时期写的，当时法国是欧洲的主导力量，德意志诸国的未来无法预料。因此要想预见到普鲁士国家的复兴，并使之成为他的政治历史的顶点，黑格尔必须有一种非凡的先见之明。由于未曾提及某个这样的国家（这是可以理解的），认为黑格尔在后期著作中为了取悦其政治主子而放弃了真实想法的那些人自然会喜欢《精神现象学》。

《精神现象学》与后期著作的第三点主要区别是：在《历史哲学》中，黑格尔把历史过程描述为不过是自由观念意识的进步；而在《精神现象学》中，如我们所见，则是强调朝着绝对知识的发展。如果从日常含义来理解这些术语，黑格尔在这两部著作中似乎持有互不相容的不同观点。当然，一个人可以很博学，却被关在暴君的牢房里饱受煎熬；另一个人则可能对一切科学、政治和哲学一无所知，却完全自由地生活在一个热带岛屿上。但我们现在应该很了解黑格尔了，不会贸然从日常含义去理解他的术语。对黑格尔来说，绝对知识与真正的自由是不可分的。就《精神现象学》而言，我们最后的任务是理解他所说的绝对知识是什么意思。为此我们首先需要理解，为什么自由观念意识的进步同时也是精神朝着绝对知识的发展。

我们之前对黑格尔自由概念的考察表明，在他看来，只有当我们能够不受他人、社会环境或自然欲望的强迫来作选择时，我们才是自由的。在考察的最后我们曾经许诺，一旦我们对黑格尔的整个思想体系有了一定认识，就会对这种观点有更好的理解。现在我们已经从《精神现象学》中了解到，黑格尔把整个人类历史都看成精神发展的必然道路。他把精神当作历史的推动力，这一事实表明了他为什么要坚称，我们自己的欲望不论是自然的还是受社会影响的，都是对自由的限制。在黑格尔看来，自由并不是随心所欲地行事，而在于有一个自由的精神。精神必须控制其他一切，而且必须知道它在控制着。这并不意味着（就像对康德那样）本性的非理智方面完全需要被压抑。就像赋予了传统政治制度以位置一样，黑格尔也赋予了我们的自然欲望和受社会影响的欲望以位置，不过这个位置始终处于一个受精神安排和控制的等级结构之内。

正如我们所看到的，黑格尔所认为的真正自由可见于理性选择。理性乃是理智的本质特性。不为任何强迫所阻碍的自由精神会轻而易举地追随理性，正如不受崇山峻岭阻碍的河流会直奔大海。任何对理性的障碍都是对自由精神的限制。当一切都得到了理性安排时，精神就控制了一切。

我们还看到，黑格尔认为理性从本性上说就是普遍的。如果理性是精神的重要手段，那么由此可以推出，精神从本性上说就是普遍的。人类个体的特殊精神之所以相互联系，是因为它们享有一个共同的普遍理性。黑格尔会把话说得更加坚决：人类个体的特殊精神乃是某种本性上普遍的东西即精神本身的诸方面。理性地安排世界的最大障碍不过是，人类个体没有意识到他的精神乃是这个普遍精神的一部分。精神正是通过铲除这个障碍而向自由前进的。我们还记得在《精神现象学》开篇，意识被局限于对纯粹特殊的“这个”的认识，并且不得不接受隐含在语言中的普遍词项。从那一点开始，每一步都是沿着曲折的道路走向一种精神，它越来越接近于把自己设想为某种既是理性的又是普遍的东西。这就是通向自由的道路，因为当个体的人类精神还囿于自身，而没有认识到理性的力量或理性固有的普遍本性时，它们是无法在理性选择中找到自由的。

一旦理解这一点，自由与认识之间的关联就不难看出了。我们只需要说，人类要想是自由的，就必须充分认识到其理智的那种理性的从而是普遍的本性。这种自我认识就是绝对知识。正如黑格尔在《历史哲学》中所说：

埃及人的“精神”以一个问题的形式呈现给他们的意识，这一点显见于奈特女神圣庙中的著名铭文：“我是现在、过去和将来之所是；从未有人揭开过我的面纱。”……在埃及的奈特那里，真理仍然是一个问题。希腊神阿波罗便是解答，他说：“人啊，认识你自己。”这句名言并不打算成为一种自我认识，要看出自己特殊的弱点和缺陷：它并不是劝告个人去认识他的特性，而是号召一般人类去认识自己。

黑格尔很可能会补充说：与此同时，这一般的人类被召唤走向自由。

绝对知识

我们已经看到，《精神现象学》的目标是绝对知识，这与历史的目标是自由意识相关联。自我认识（self-knowledge）既是一种知识形式，又是黑格尔自由概念的基础。但为什么黑格尔要把自我认识称为“绝对知识”呢？我们难道不应该说，自我认识是知识的一部分，但绝不是它的全部吗？毕竟，心理学只是诸多学科中的一种；即使我们加上人类学、生物学、历史学、演化论、社会学以及其他所有能为认识我们自身做出贡献的学科，也还会有许多知识领域完全超出这一范畴之外，或者至多与之有非常远的联系，比如地质学、物理学、天文学等等。这些难道不也是绝对知识的一部分吗？

这一反驳包含着两种误解。其中一种很容易澄清。黑格尔所说的“绝对知识”并不是指关于一切事物的知识。绝对知识乃是关于世界本身的知识，而不是关于纯粹现象的知识。为了获得绝对知识，我们不必知道一切可以知道的东西。越来越多地了解宇宙是科学家的任务。黑格尔的目标是哲学的目标，即表明真正的知识如何可能，而不是科学家的目标，即增加我们所拥有的知识。

第二种误解只有在说明了黑格尔关于终极实在本性的立场之后才能消除。黑格尔自称“绝对唯心主义者”。哲学中的“唯心主义”（idealism）不同于它在日常语言中的含义，它与崇高理想或力求道德完善毫无关系。这一哲学术语其实应当是“观念主义”（idea-ism），而不是“理想主义”（ideal-ism），因为它的含义是：构成终极实在的是观念，或者更宽泛地说是我们的精神、我们的思想、我们的意识。与其对立的观点是唯物主义，它主张终极实在是物质的，而不是精神的。（二元论者则相信，精神和物质都是实在的。）

于是黑格尔认为，终极实在是精神而不是物质。他还认为《精神现象学》已经导出了这一结论。从感性确定性阶段开始，认识独立于精神的客观实在的每一次努力都失败了。事实表明，在未纳入意识所产生的概念系统之前，感官所得到的未加工材料是没有意义的。在知识成为可能之前，意识必须理智地塑造世界，对它进行分类和整理。所谓的“物质对象”原来并不是完全独立于意识而存在的东西，而是意识的构造物，包括像“属性”和“实体”这样的概念。在自我意识层面，意识开始认识到科学定律是它自己的创造，于是精神第一次把它自己作为审察的对象。也正是在这一阶段，意识开始既从理智也从实践上塑造世界，它把物质对象拿来加工，按照自己想象的事物应该是什么样子来塑造它们。接着，自我意识也开始塑造它的社会世界，这一过程以发现理性是一切事物的

统治者而达到顶点。换句话说，虽然我们开始时只是追溯精神认识实在的道路，但在这一道路的尽头却发现，我们一直在观察着那个构造实在的精神。

只有基于实在是精神的创造这一观念，黑格尔才能实现他在《精神现象学》导言中提出来的任务，即表明我们可以拥有关于实在的真正知识。我们还记得，黑格尔大肆嘲讽所有那些把认识看成把握实在的某种工具，或者我们借以观察实在的媒介的观念。他指出，所有这些观念都把认识与实在割裂了。康德显然是这种批判的一个靶子，因为他的“自在之物”概念永远超出了认识。黑格尔则保证，《精神现象学》将会达到一点，“在那里认识不再必须超越它自身”，实在将不再是不可知的“彼岸”，而是精神直接认识实在，并与之合为一体。现在我们可以理解所有这一切的意义了：当精神认识到它所努力认识的东西就是它本身时，绝对知识就达到了。

这一点是理解整个《精神现象学》的关键。它可能是本书所试图传达的黑格尔所有思想中最深刻的，因此我们再来考察一下。

实在是精神构造的。起初精神并没有认识到这一点。它把实在看成某种独立于它的东西，甚至是某种与它敌对或异己的东西。在这一时期，精神与它自己的创造物相疏离。它试图获得对实在的认识，但这种认识并非真正的知识，因为精神并没有认识到实在的本来面目，所以把实在当成某种无法把握的神秘的东西。只有当精神领悟到实在就是它自己的创造物时，它才能放弃这种对“彼岸”的追求，才能认识到在它之外没有任何东西。然后它认识实在就像它认识自己一样直接和立即，它与实在合为一体。正如黑格尔在《精神现象学》结尾所说：绝对知识是“精神在精神的形态中认识自己”。

就这样，黑格尔使其鸿篇巨制得出了一个大胆的非凡结论。他给哲学的基本问题提出了一种惊人的解决方案，同时也表明为什么历史必须沿着它事实上已经走过的道路前进。至于他的这座宏伟的大厦是否安稳则是另外一个问题；但即使它在我们眼前倒掉，我们也不禁要称赞其设计的宽广和原创。

这一设计有一个特征，我作为向导禁不住想指出来。请问一下你自己，绝对知识什么时候能够达到？回答当然是，一旦精神认识到实在是其本身的创造，它并没有什么“彼岸”要去认识，绝对知识就达到了。这是在什么时候发生的呢？鉴于这种实在观念是黑格尔《精神现象学》的最后结果，它必定发生在黑格尔自己的精神把握了宇宙本质的时刻。根据黑格尔的看法，当他黑格尔理解了实在的本质时，精神就来到了它最终的栖身之地。对于一部哲学著作来说，几乎不会有比这更宏大的结论了。《精神现象学》的最后几页不仅是对整个人类历史顶点的描述，而且就是这个顶点。

两个问题

黑格尔的哲学显得如此恢弘壮丽，以至于质疑它似乎显得琐碎而不重要。但还是有许多问题可以追问。我将简要讨论两个核心问题。

第一个问题与黑格尔的唯心主义有关。我们也许承认，没有理智对感官所接收的未加工材料进行构造，就不可能有知识。我们还可能承认，人类通过对世界起作用，从理论和实践两方面塑造着他们的世界。但即使把这一切甚至更多的内容考虑进去，也仍然会有一个顽固的信念挥之不去，那就是必定存在着某种“外在的”、独立于我们经验的东西。毕竟，说精神把它的范畴强加于它从感官获得的未加工材料——强加于直接呈现于感性确定性层面的意识的“这个”——等于预设了存在着来自某个地方的未加工材料。黑格尔可以否认这种未加工材料等于知识，但他无法否认这暗示有精神本身之外的某种东西存在。同样的观点甚至更明显地适用于精神通过对世界起作用而实际塑造世界这一看法。米开朗琪罗也许是先想到了“大卫”，然后取来一块大理石，依照其思想把它变成了一尊雕像。但如果压根就没有大理石，他就不可能前进。

这一思路引导康德（在理论领域而不是实践领域）假定了他那不可知的“自在之物”。黑格尔对这种观念作了一些敏锐的批判，但他真的表明没有这个观念也行吗？

第二个问题也来自黑格尔的唯心主义。有些唯心主义者是主观主义者，他们坚持认为终极实在是人自己的思想和感觉。不同的精神可能有不同的思想和感觉，如此一来，就不可能判定一个精神的内容正确而另一个精神的内容错误了——事实上，根据这种观点，这些划分是毫无意义的，因为他们错误地预先假定有一种客观实在超出了个人精神的思想和感觉之外。黑格尔拒绝接受这种对应于所存在的无数不同的精神就有无数不同的“实在”的观点。他把这种形式的唯心主义称为绝对唯心主义，以区别于主观唯心主义。对黑格尔来说只有一个实在，因为最终只有一个精神。

现在我们就回到了一开始考察《精神现象学》时所提出的问题：如果黑格尔认为只有一个精神，那么他所说的“精神”（mind）到底是什么意思呢？他必定是指某种集体的或普遍的精神。那样一来，带有各种宗教含义的spirit难道不是一种更好的译法吗？集体的精神从根本上说难道不是一种宗教观念吗？我们难道不应把它当作黑格尔的上帝观念吗？

也许是这样。但如果我们到头来不得不接受这种看法，那么一开始就用spirit来翻译，比现在用mind来翻译可以更好地理解黑格尔思想中的含混不清和不明确之处。

不可否认，黑格尔的精神概念仍然有不明确之处。一方面，他需要一个集体的或普遍的精神概念，不仅是为了避免一种主观形式的唯心主义，也是为了证明其观点的正确性，即精神逐渐把整个实在看成它自己

的创造。如果有无数个不同的个体精神，那么任何一个精神都不可能把大部分实在当作它自己的实际创造，因为大部分实在将由其他精神的实际创造所构成。精神在达到绝对知识之前构想世界的方式——也就是把世界看成某种独立于它甚至是与它敌对的东西——将经常被证明并非欺骗，而是确确实实的事实。所有这一切似乎都迫使我们不得不接受对黑格尔的一种解释，即把黑格尔的“精神”理解成某种宇宙意识。当然，这并非把上帝看成与宇宙分离的传统观念，而是与那些主张“万物归一”的东方哲学更为相近。

另一方面，黑格尔自视为理性的彻底捍卫者。这与他关于精神所说的话以及需要说的话能够协调起来吗？协调的一个办法也许是认真考虑黑格尔在何种程度上相信意识必然是社会的。从《精神现象学》的第一部分开始黑格尔就强调，知识只有在能够交流时才是知识。语言的必要性将一种完全独立的意识这一观念排除在外。意识要想发展成自我意识，就必须与其他意识发生相互作用。最后，精神只有在一个合理组织起来的共同体中才能找到自由和自我理解，所以诸精神并不是偶然联系在一起的分离的原子。个体精神是一起存在的，否则就根本不存在。

黑格尔关于精神的社会理论很重要，特别是因为它对后来思想的影响，但也许这还不足以使我们把他所说的认识理解成精神与它自身相一致。不过还有第二个要素可以拿来用，那就是他关于理性的普遍性的看法。我们已经看到，黑格尔把理性看成精神的根本原则，把理性看成本质上普遍的。因此他才能说：就个体精神真正是精神——而不是自私的或反复无常的欲望——而言，它们都会彼此和谐一致地思想和行为，都会彼此承认有同一个基本的本质。这个基本的本质——这个“普遍精神”——既不是一个个体精神，也不是一个集体精神，而就是理性的意识。

这也许是对理性本质和精神本质的一种极端而片面的看法。它可能基于——正如我提到黑格尔的政治哲学可能基于——一种关于人类精神之间能否和谐的、受到误导的乐观主义看法。但它并非退避到一种宇宙意识的神秘统一性中去。至于它是否是对《精神现象学》核心要义的正确解释，则是另一个问题。

【注释】

[1]mind在汉语中一般译为“心灵”，本书遵照汉语哲学中的一般译法，仍将Geist译为“精神”。——译者

第五章
逻辑与辩证法

正如我在本书前言中所说，我不打算去阐释黑格尔的《逻辑学》。但另一方面，我又不愿留给读者一种错误的印象，就好像《逻辑学》在黑格尔整个哲学体系中并不重要或只是外围工作。因此，我也要谈谈黑格尔写作《逻辑学》的目的。借此机会，我将解释一下往往被视为黑格尔在逻辑方面最伟大发现的辩证法。

黑格尔的逻辑观念

黑格尔在《逻辑学》导言中告诉我们，逻辑的目标是真理。这一切都没什么问题，但那是一种什么样的真理呢？黑格尔从对这一学科的传统看法开始谈起，传统看法从一开始就把形式与内容分开，认为逻辑研究的是正确思考或有效思考的形式，而不管其内容是什么。通常所理解的逻辑研究的是下面这样的论证形式：

所有是A的东西都是B，

x是A，

因此x是B。

这里我们有了一种没有内容的形式。分别对应于A、B和x，我们可以写“人”“会死的”和“苏格拉底”，或者“四条腿的动物”“有毛皮的”和“我的宠物乌龟”。在这两种情况下，该论证都是有效的，尽管如果前提错误，结论也可能错误。有效性关乎形式，而非内容。逻辑学家对内容不感兴趣。

这种形式与内容的分离使得逻辑无法告诉我们有关现实世界的任何东西。即使人不会死，或者乌龟有毛皮，逻辑所描述的论证形式也是一样。即使根本就没有人和乌龟，这些形式也不会改变。

如果我们还记得黑格尔在《精神现象学》中是如何通过质疑认知者与被认识对象之间的通常区分而开始研究认识问题的，那么当我们得知，黑格尔提到这种形式与内容的传统区分只是为了否定它，就不会感到奇怪了。黑格尔说，逻辑是对思想的研究。但是在《精神现象学》中他已经表明，没有独立于思想的客观实在。思想就是客观实在，客观实在就是思想。因此当逻辑研究思想时，它必定也在研究实在。黑格尔明

确指出："如果我们还想使用质料（matter）一词"，逻辑的内容就是"真正的名符其实的质料"。他进而为我们提供了逻辑主题的一些意象。他说，逻辑就是真理本身，"真理本身是毫无蔽障、自在自为的"，或者换句话说，"这个内容就是上帝的启示，展示永恒本质中的上帝在创造自然和一个有限的精神以前是怎样的"。

沃尔特·考夫曼称这句话"也许是黑格尔所有著作中最疯狂的意象"，然而它所暗示的思想却并非与逻辑说不出关于世界的任何东西这一传统看法完全无关。黑格尔说，逻辑不涉及自然界和有限精神的世界，这是部分接受了传统看法。而他最急于摈弃的是这样一种观念，即实在或真理只有在自然界和人类世界中才能找到。恰恰相反，根据黑格尔的绝对唯心主义，终极实在只有到精神或理智而不是物质中才能找到。确切地说，只有在理性思想中才能找到。因此，逻辑研究的是纯粹的终极实在，这种实在已经从它在有限的人类精神或自然界中表现出来的特殊形式中抽象出来。

黑格尔关于精神就是终极实在的看法对逻辑的重要性有进一步的影响。既然精神塑造世界，那么研究理性思想将会揭示塑造世界所依据的原则。用黑格尔自己的意象来说就是：理解上帝创世之前的永恒本质就是理解创世的依据。

辩证法

马克思在写作《资本论》时曾写信给恩格斯说：

我碰巧又把黑格尔的《逻辑学》浏览了一遍，这在处理事实的方法上帮了我很大的忙。……如果以后再有工夫做这类工作的话，我很愿意用两三个印张把黑格尔所发现，但同时又加以神秘化的方法中所存在的合理的东西阐述一番，使一般人都能够理解……

马克思这里提到的方法当然是辩证法，黑格尔称之为学术阐释和科学阐释的"唯一正确的方法"。他在《逻辑学》中正是用辩证法来揭示纯粹思维形式的。

马克思从未找到时间来写他对辩证法合理内容的解释。不过其他许多人写了，而且远比马克思打算写的要长。在这些评注家当中，有些人吹嘘辩证法可以替代所有之前的逻辑形式，可以取代像本章开头给出的简单三段论那样的普通推理。但在黑格尔那里，没有任何东西可以证明这些对辩证法的过分夸奖是正当的，也没有任何必要像另一些人那样，把辩证法当作某种神秘深奥的东西。黑格尔说，这是一种有着"单纯节奏"的方法，掌握它并不需要什么高超技巧。

事实上，我们在阐释《精神现象学》时一直在走辩证法的两个步

骤，因为正如黑格尔所说，这部著作是“这种方法应用于一个更加具体的对象即意识的一个范例”。只有黑格尔会把《精神现象学》中描述的意识看成一种相对具体的对象。不过黑格尔后来的著作中包含有辩证法的更加具体的例子。为了阐释的方便，让我们从《历史哲学》中的一个例子谈起。

在《历史哲学》中，一场宏大的辩证运动主导了从希腊到现在的世界历史。希腊是一个基于惯常道德的社会，一个公民把自己等同于共同体并且想不到反对它的和谐社会。这个合乎习惯的共同体构成了辩证运动的起点，用专门术语来说就是正题。

下一个阶段是，这个正题表现出了自己的不完善或不一致。就古希腊共同体而言，这种不完善是通过审问苏格拉底暴露出来的。希腊人是不能没有独立思想的，但独立的思想者却是惯常道德的死敌。于是在独立思考的原则面前，这个基于习惯的共同体崩溃了。现在轮到这条原则发展了，这是在基督教的影响下进行的。宗教改革使人们接受了个人良知的最高权利。希腊共同体的和谐已经失去，但自由取得了胜利。这就是辩证运动的第二阶段。它是第一阶段的对立面或否定，因此被称为反题。

然后，第二个阶段也表明自己是不完善的。事实证明，它所理解的自由过于抽象和贫瘠，无法充当社会的基础。付诸实践后，绝对自由原则成了法国大革命的恐怖。于是我们可以看到，无论是惯常的和谐还是个体的抽象自由都是片面的。必须把它们结合和统一起来，既保留它们，又避免其不同形式的片面性。这便引出了第三个阶段也是更完善的阶段，即合题。在《历史哲学》中，整个辩证运动的合题就是黑格尔时代的德意志社会。他认为这个社会是和谐的，因为它是一个有机共同体，而它又保留了个体的自由，因为它是合理组织起来的。



图17　学生时代的卡尔·马克思（1818-1883）

任何辩证运动都终止于合题，但并不是任何合题都会把辩证过程带到终点，就像黑格尔认为他那个时代的有机共同体已经把历史的辩证运动带到终点那样。虽然合题恰当地调和了先前的正题和反题，但事实往往证明，合题在其他某个方面是片面的。于是它将充当一个新的辩证运动的正题而使过程继续下去。在《精神现象学》中，我们看到这种过程发生了不止一次。例如，讨论意识的那一节以自我意识的出现而结束。我们把自我意识作为正题，看到它还需要某个对象以从中分化出自己，

这个外部对象可被视为反题。这并不能令人满意，因为外部对象是某种与自我意识异质或敌对的东西。它们的合题就是欲望，自我意识在欲望中保留了外部对象，但使之成为自身的东西。之后欲望的状态又被证明不能令人满意，于是我们走向了本身就是一个自我意识的外部对象。也许可以把这第二个自我意识看成第一个自我意识的反题，两者的合题则是主人统治奴隶从而获得承认的一种局面。这一新的合题并不比之前的合题更长久，因为奴隶最终要比主人具有更多的独立性和自我意识。这一反题在同时关于主人和奴隶的斯多亚主义哲学那里又找到了它的合题，如此等等。

在《逻辑学》中，同一方法被用于我们用以思维的那些抽象范畴。黑格尔首先讨论了最无规定性、最无内容的概念：有，或空洞的存在。他说，纯有就是纯粹的无规定性和空。纯有之中没有任何可以为思维所把握的对象。它完全是空。事实上，它就是无。

《逻辑学》的辩证法就是从这个激动人心的开端向前发展的。第一个正题有，变成了它的反题无。有和无既对立又同一，因此它们的真理就是这种彼此间的融合和分离，换句话说就是生成。

就这样，辩证法继续向前发展，但我们不再进行追溯。我们已经足以把握辩证法的思想了。对黑格尔而言，辩证法是一种阐释方法，但他说，这种方法“与它的对象和内容绝没有什么区别——因为推动它前进的正是内容本身，即它本身所拥有的辩证法”。在我们的思维范畴中，在意识的发展中，在历史的进步中，有许多对立因素导致了看似稳定的东西瓦解，由此产生的新东西调和了之前的对立因素，但也发展出了它自身的内在张力。这个过程是必然的，因为无论是思想还是意识都不可能以完满的形式产生出来。只有通过辩证发展的过程，它们才能达到完满。根据黑格尔的说法，辩证法之所以能够充当一种阐释方法，是因为世界就是辩证运作的。

绝对理念

黑格尔《逻辑学》中最重要的目标很明确，那就是证明绝对唯心主义的必然性。正如我们所看到的，他试图从空洞的概念——有——出发，表明这个概念由辩证的必然性导向了能够更为准确和真实地把握实在本质的其他一些概念。而这些概念同样被证明是不完善的，并需要其他概念，直到我们最终达到“绝对理念”为止。关于绝对理念，黑格尔说：“一切其他东西都是错误、朦胧、意见、趋向、任意和可消逝性；唯有绝对理念是有，是不消逝的生命，是自知的真理并且是全部真理。”因此，《逻辑学》与《精神现象学》很相似，只不过它是概念领域而不是意识领域中的运动。所以它的目标不是绝对知识，而是绝对理念本身。至于它是否成功地证明了绝对唯心主义的必然性，我这里不去考虑。不过要想找到一位当今在世的哲学家相信黑格尔成功做到了这一点，恐怕要颇费一番气力。

那么，什么是“绝对理念”呢？这个问题并不容易回答。最好的回答也许是：一切事物。但这听起来还不是很明白，所以我将试着说得更明确些。

黑格尔说，绝对理念“包含着每一个规定性”。他的意思是，绝对理念在自身之中包含着每一个确定的或独特的事物——每一个人、每一棵树、每一颗星、每一座山、每一粒沙。他说，自然和心灵是显示绝对理念存在的不同方式，是绝对理念的不同形态。艺术和宗教则是领悟绝对理念的不同方式，或者用黑格尔的话说，艺术和宗教是绝对理念领悟它自身的不同方式。（这是一种将自己包括在内的自我领悟，因为人是绝对理念的一部分。）哲学也是领悟绝对理念的一种方式，但其形态要比艺术或宗教更高，因为它从概念上来把握绝对理念，因此不仅懂得其自身的领悟形式，而且也懂得审美和宗教的领悟形式。

以独特而有限的形态显示自身，然后返回自身，这属于绝对理念的本质。绝对理念以自我领悟的形式返回自身。这就是我们在《历史哲学》《精神现象学》以及现在在《逻辑学》中看到的过程。在《法哲学原理》所描述的那种理想国家中，自我领悟成了一种客观的社会形式。在《美学讲演录》和《宗教哲学讲演录》中，黑格尔把各种形式的艺术和宗教当作领悟绝对理念的样式来评价其完善性。不论是表面上还是潜藏在深处，绝对理念的自我领悟都是黑格尔整个哲学的核心主题。

我曾说过，在黑格尔看来，绝对理念就是一切事物。我也说过，它试图领悟自身。于是我们又回到了对《精神现象学》的讨论结束时留下的一个悬而未决的问题：黑格尔真的相信包含一切事物在内的整个宇宙构成了某种有意识的东西吗？绝对理念是上帝吗？

显然，虽然黑格尔是路德宗信徒，但他并非正统的基督教有神论者。《精神现象学》关于“苦恼意识”那一节的要旨也时常出现于其他一些著作。把上帝看成某种与世界分离的东西，这是使人的灵魂疏离。如果上帝存在，他就在世界中，人则分有他的本性。

那么，黑格尔是否是一个断言上帝完全与世界同一的泛神论者呢？这种解释固然可能与他的某些说法一致，但在《宗教哲学讲演录》中，他明确反对泛神论，甚至否认有人说过“万物是上帝”。当然，黑格尔并不认为特殊的事物和有限的人类就是上帝。

黑格尔有没有可能是一个无神论者呢？我们已经看到，他把哲学视为一种高于宗教的领悟绝对理念的方式。意大利哲学家贝内代托·克罗齐曾说，黑格尔的哲学是“完全不虔敬的，因为它并不满足于与宗教相对抗，或者让宗教与自己相并列，而是让宗教变成自己，并以自身去代替宗教”。克罗齐正确地指出了为什么拒绝赋予宗教以最重要位置的黑格尔哲学在深层是不虔敬的。但可以看出，黑格尔还有其他许多思想是有宗教气质的，比如他在描述《逻辑学》本质时所使用的那些意象和隐喻；还有他的历史哲学，旨在说明历史如何在精神的指引下朝着它的目标前

进；还有他对终极实在的看法，认为终极实在能够领悟自身，这暗示终极实在是人格化的。因此，把黑格尔说成无神论者违反了他的一些最核心的思想。

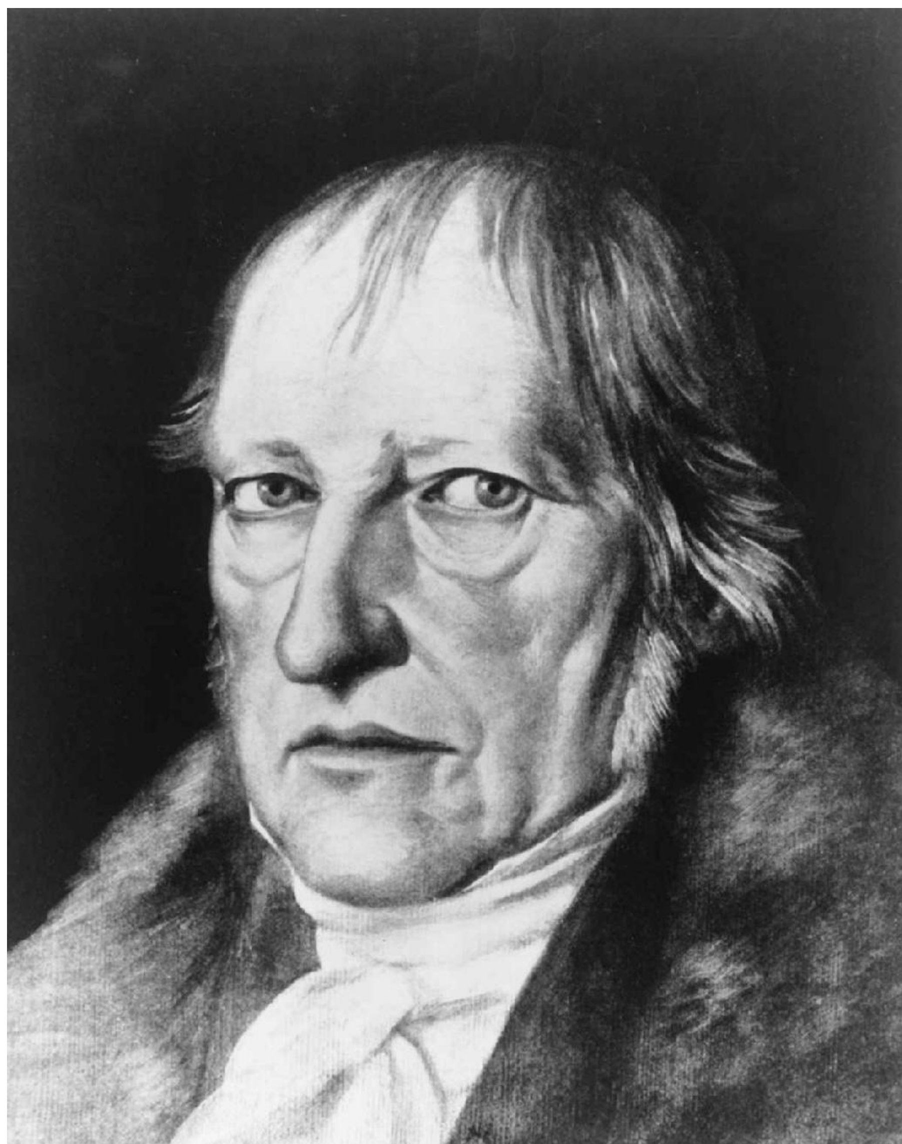


图18　黑格尔（1770-1831）

不是正统的有神论者，不是泛神论者，也不是无神论者——那会是什么呢？若干年前，研究黑格尔的学者罗伯特·惠特莫尔指出，黑格尔是一个超泛神论者（panentheist）。这个词来自希腊文，意思是“万物都在神之中”。它描述了这样一种观点，即宇宙万物都是神的一部分，但与泛神论（pantheism）不同，在超泛神论那里，神比宇宙更重要，因为神是整体，而整体要比它的所有部分之和更伟大。这就像一个人不只是

组成他身体的所有细胞一样——尽管这个人离开了身体就什么也不是。所以根据这种观点，神要比宇宙的所有组成部分之和更多，但又不与它们相分离。同样，正如单独的细胞加起来并不等于一个人，宇宙的个别部分加起来也不等于神。

惠特莫尔的解释似乎是有道理的，不仅是因为它与黑格尔关于上帝的具体说法相一致，而且因为它理解了黑格尔哲学最重要的主题。如果上帝是绝对理念，是宇宙的终极实在，是其各个部分的整体，我们就可以理解为什么绝对理念必定会在世界中显示自身，并且在那里发展到自我领悟。上帝需要宇宙就像人需要身体一样。

上帝缺少了某种东西，大多数宗教信徒都会很反感这种想法。在他们看来，黑格尔也许说的正是这样的事情，遂把他的哲学解释为不虔敬的。但我认为这是错误的。因为黑格尔并没有把上帝看成永恒不变的，而是看成了一种需要在世界中显示自己的本质，在显示之后还要为了完善自己而去完善世界。这种想法虽然奇特，但却很有力量。它极为强调发展的必然性，因为历史的前进是上帝为了实现完满而必须走的道路。黑格尔虽然外表保守，却对激进的革命思想家产生了巨大影响，其奥秘也许就在这里。

第六章
余波

黑格尔去世后，那些自视为其追随者的人分成了两个阵营。正统黑格尔派或黑格尔右派遵循其晚年风格，把他的宗教观点与基督教新教调和起来，并且接受《法哲学原理》中对普鲁士国家总体上正面的看法。这个保守的黑格尔主义学派没有产生什么重要的思想家，在柏林以半官方哲学的地位维持几年之后便迅速衰落，以致到了19世纪60年代，黑格尔哲学在德国已经完全过时。

另一个阵营则非常不同，它由一群思想激进的青年人组成。他们对黑格尔的态度就像黑格尔对康德的态度。就像黑格尔一直认为康德的自在之物学说未能完成其哲学的根本含义，黑格尔的这些弟子也认为，黑格尔接受基督教、普鲁士国家和他那个时代的一般状况，也是未能完成其哲学的根本含义。这群人被称为青年黑格尔派或黑格尔左派，未来取决于他们。

青年黑格尔派认为黑格尔的哲学在要求一个更美好的世界。这是一个合理组织起来的世界，一个真正自由的世界，个人与社会之间的对立将被克服。简而言之，这个世界可以反映出人类精神及其理性力量的绝对至上。在青年黑格尔派看来，这个更美好的世界并不单纯是一种幻想出来的乌托邦理想，而是黑格尔体系的历史与哲学论证的最终完成。它是一种辩证的必然性，是一个必定会出现的合题，以使他们那个世界中的各种对立因素得以调和。



图19　青年黑格尔派在争论，恩格斯（1820-1895）绘

对于那种认为19世纪30年代的德国已经实现了黑格尔哲学承诺的想法，青年黑格尔派嗤之以鼻，他们着手实现自己的激进看法。首先他们把宗教看成对一个可以使人充分发挥潜力的社会的关键障碍。通过发展《精神现象学》“苦恼意识”一节中的线索，他们指出宗教是一种异化形式。人创造了上帝，然后又想象上帝创造了自己。人把他自身之中所有最好的东西——知识、善和力量——都赋予了他的上帝形象，然后又在他自己创造的这个形象面前顶礼膜拜，而把自己看成无知、有罪和软弱。要使人类恢复其完整力量，只需使他们认识到，人类才真正是神性的最高形态。

为此，两个青年黑格尔派撰写了对19世纪宗教思想有巨大影响的著作。大卫·弗里德里希·施特劳斯写了一本卓越的《耶稣传》。通过把福音书作为历史批判的原始材料，他给后来关于历史上的耶稣的所有研究树立了典范。路德维希·费尔巴哈的《基督教的本质》则把一切传统宗教都说成人把自己的属性投射到另一个领域，遂成为发展一种宗教信仰心理学的第一次现代尝试。早在黑格尔本人的著作在德国以外还几乎不为人所知时，由玛丽安·埃文斯（她还协助翻译了施特劳斯的著作，以笔名乔治·艾略特广为人知）译成英文的这部著作已经有了广泛的世界影响。

接着，青年黑格尔派越过了宗教。费尔巴哈以更为激进的方式，用黑格尔的思想来反对黑格尔。他指责黑格尔以一种神秘的方式来给出关于世界的真理。黑格尔相信精神是终极实在，所以一直把世界中的不和

谐问题看成思想领域中的一个问题，因此认为哲学能够解决它。现在费尔巴哈把黑格尔颠倒过来。不能由思想推导出存在，而应由存在推导出思想。人的真正基础并不在精神，反倒是精神的真正基础在人那里。黑格尔的哲学本身是一种异化形态，因为他把实际的活生生的人的本质当成了某种外在于他们自身的东西——“精神自身”。费尔巴哈说，我们既不需要神学，也不需要哲学，而是需要一种研究现实生活中实际的人的科学。

此时距离青年黑格尔派的著作使黑格尔思想的要素对世界历史产生持久影响已经为期不远了。黑格尔去世后大约六年，卡尔·马克思来到了柏林大学。很快他便结识了青年黑格尔派，并参与了当时流行的宗教批判。当费尔巴哈宣称需要超出思想领域时，马克思热情回应了这一号召。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思称赞了黑格尔《精神现象学》关于异化和劳动重要性的论述，然后发展出了他自己关于资本主义制度下劳动作为主要异化形式的看法。马克思指出，要使人类获得解放，就必须消除异化劳动；而要消除异化劳动，就必须废除私有财产和与之伴随的工资制度：换句话说就是建立共产主义。



图20　路德维希·费尔巴哈（1804-1872）

在年轻时写的《1844年经济学哲学手稿》中，马克思用所有黑格尔主义者都很熟悉的术语描述了共产主义：

共产主义……是人与自然之间、人与人之间对立的真正解决，是存在与本质、对象化与自我确立、自由与必然、个体与类之间冲突的真正解决。它是历史之谜的解答，而且它知道自己就是这种解答。

到了晚年，马克思使用的黑格尔术语没有那么多了，但他从未放弃他通过改造黑格尔哲学所达到的对共产主义的看法。

假使已故的思想家们死而复生，看到他们的思想产生了什么后果，猜测一下他们会说些什么，这即便无益也是很有趣的。很少有人会像黑格尔那样吃惊地看到，其哲学的历史顶点并非对绝对理念的领悟，而是一百多年来在全世界激起革命运动的一种对共产主义社会的憧憬。

A Very Short Introduction

牛 津 通 识 读 本

亚里士多德的世界

Aristotle

[英国] 乔纳森·巴恩斯 / 著
史正永　韩守利 / 译

译林出版社

亚里士多德的世界

【英国】乔纳森·巴恩斯　著

译林出版社

版权信息

Copyright © Jonathan Barnes 2000

Aristotle was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only，excluding Hong Kong SAR，Macau SAR and Taiwan，and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press，Ltd

著作权合同登记号图字：10-2007-046号

书　　名：亚里士多德的世界

作　　者：【英国】乔纳森·巴恩斯

译　　者：史正永　韩守利

责任编辑：何本国

ISBN ：9787544732703

关注我们的微博： @译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录

扉页
版权信息
序言
第一章 其人其著
第二章 一位公众人物
第三章 动物学研究
第四章 收集论据
第五章 哲学背景
第六章 学科的结构
第七章 逻辑学
第八章 知识
第九章 理想与成就
第十章 实在
第十一章 变化
第十二章 因
第十三章 经验论
第十四章 亚里士多德的世界图景
第十五章 心理学
第十六章 证据与理论
第十七章 目的论
第十八章 实践哲学
第十九章 艺术观
第二十章 死后的影响
亚里士多德年表
索引

序言

顾肃

人类在其历史发展的过程中积累起了各种各样的智慧，各个国家、地区和时代的人们都作出了自己的贡献。其中，古代希腊的科学和哲学的思想成果就相当辉煌灿烂，一直到今天，人们仍然可以看到其重要的影响。

亚里士多德正是古代希腊科学和哲学的集大成者，第一个百科全书式的人物。他在自然哲学、形而上学、认识论、逻辑学、伦理学和政治学等领域都进行了系统的研究和阐述。可以说，不了解亚里士多德，就无法了解古代希腊人的智慧成果。今天，人们在讨论各种哲学和伦理的问题时，也会一再地引用到亚里士多德。正是因为他博大精深的思想和浩如烟海的著述提出并且总结了许多问题，他为后来西方思想的发展奠定了重要的基础。所以，有西方哲学家说，整个今天的西方哲学都不过是古代希腊柏拉图和亚里士多德思想的注释。此言虽然概括得有点过分，有些厚古薄今的味道，但从一个角度告诉人们，古代希腊这两位哲学大师伟大的思想贡献。

英国哲学家巴恩斯所写的这本《亚里士多德的世界》，篇幅虽然不大，却用简洁明快、凝练概括的语言，全面地介绍了亚里士多德的生平事迹，以及在科学和哲学各个领域作出的重要贡献。让我们读后对于亚里士多德其人其著其思想有一个系统的了解。而且，作者根据现有的研究成果和自己的理解，向我们呈现了一个与我们传统的看法有所不同的亚里士多德。

的确，亚里士多德的众多作品并不容易阅读，因为其中的大部分是其个人的讲稿，并不是精心修改成的系统阐述的著作。本书作者在此建议我们一个好的阅读方法："拿起一本专题论文时把它看做一组讲稿，设想自己要用它们讲课。你必须扩展和阐述其中的论点，必须使过渡显得清晰；你可能会决定把一些段落转换成脚注或留做下次讲课用。"用这种身临其境的解读方法可以发现亚里士多德思想的发展脉络，理解他的研究成果何以用如此这般的方式来阐述。而这样的解读和理解恰恰可以让我们从亚里士多德那里汲取灵感，为研究和解决今天的问题进行创造性的思考。

亚里士多德哲学思想的一个显著特点是中庸之道，这不仅是他所信奉的伦理原则之核心，也是他思想方法的一大特色。他在提出和阐述一种思想和原则时，通常先众采各家之长，表述几方面的看法以后，再提出自己的见解。许多时候，他把前人和同时代哲学家的成果加以综合，提出全面系统的理论，比如他认为，哲学研究的对象是实在本身或实体，而这实体首先是指独立存在着的个别事物。他在实体学说的基础上探讨了事物生灭变化的原因，把它们归结为四种：质料因、形式因、动力因和目的因（即所谓"四因说"）。在此基础上，他进一步把四因归结

为形式和质料两个方面，指出所有事物都是形式与质料的统一，但二者在事物形成过程中所占的地位和所起的作用不同。这些论述是对前人和同时代哲学家思想的总结，但又不是简单的凑合，而是有机的综合和统一。在认识论上，亚里士多德一方面认为认识起源于感觉，而感觉是外物作用于感官的结果，强调经验在认识中的作用；另一方面又强调理性的作用，并承认有不死的理性灵魂。总之，他不是坚守一个极端，而是尽量全面地论述问题。当然，在某些方面，他带有折衷主义的倾向。这种思想方法，把亚里士多德与他的老师柏拉图区别了开来。柏拉图通常是持守一个理想化的理念模式，然后内在一致地进行论述。正因为如此，柏拉图成了西方思想中刚性哲学的代表，他是理想主义思想的典型，而亚里士多德则是所谓柔性哲学的祖师爷，是现实主义思想的大师。

亚里士多德是形式逻辑的奠基者，第一次把形式逻辑变成系统的科学，他的众多论述都建立在三段论的基础之上，从而也为后来西方科学和思想的发展奠定了坚实的逻辑基石，严格的三段论的思维训练成了此后西方理论自然科学和社会科学发展的重要方法论的基础。亚里士多德也是伦理学大师，他在诸多著述中反复强调理性原则，主张中庸之道，提倡过有德性和静观的生活，甚至他的幸福观也建立在理性和智慧的基础之上，认为只有追求哲学智慧的人才是最幸福的。他从多个角度阐述过度和不及都会败坏人的德性，唯有适度才能造就德性。一直到今天，西方伦理学中关于德性的学说，特别是近年社群主义者关于恢复和追寻德性的论述，也以“回到亚里士多德”为主旨，由此足见亚里士多德思想的远见和深远影响。在政治领域，亚里士多德也是政治学的开山祖，他强调人是天生的政治动物，从主张少数贤人的政治转向赞成立宪共和政体，即一种介于三种正常政体之间并吸收其各自优点的混合政体。他提出最好的政治社会是由中等阶级的公民组成的，而法律的统治优于个人的专横统治，这些都被西方政治和社会发展的基本事实所验证，让人不断地回忆起这位大师两千多年前所提出思想之睿智和远见卓识。

本书即从各个方面简明扼要地、全面地论述了作为公众人物和大科学家、思想家的亚里士多德的伟大贡献。把这样一本篇幅不大的书从英文翻译成中文，实属不易，因为涉及的领域相当广阔，专业术语也很多。本书的中文译者作出了认真的努力，追踪亚里士多德所涉及的众多学科领域，在理解的基础上进行翻译。整个中译本表达准确，文句通顺，对于广大读者包括高校师生准确地了解和把握亚里士多德的科学研究和哲学思想，大有益处。特此予以推荐。

2010年1月于南京

第一章
其人其著

亚里士多德逝于公元前322年秋，终年62岁，正是他事业的巅峰时期：作为一位学者，他的科学探索广泛、哲学思索深邃；作为一名教师，他令希腊最聪明的年轻人为之着迷，并激励着他们；作为一位公众人物，他在动荡的年代过着动荡的生活。他像一位智慧巨人，高居于其他古人之上：他之前的人，无人堪比其学识贡献；而后来者，无人敢比其成就。

关于亚里士多德的性格和个性，人们知之甚少。他出身富贵人家，据说是个花花公子，手上戴着多枚戒指，留着时髦的短发。他消化系统不好，据说身材细长，像个纺锤。他是个优秀的演说家，演讲的时候观点明晰，谈话时的论述令人信服。同时，他还有一种讽刺才智。他树敌很多，他们指责他傲慢。但保存下来的亚里士多德遗嘱却表明，他是个有雅量的人。他的哲学著作是客观的、不带个人好恶的，但却表明他对友谊和自足的珍视，表明他在意识到自己在光荣传统中的地位时，对自己的成就又有一份恰当的自豪。也许他更多的是令人尊敬，而不是令人亲近。

对一个传记作家来说，这样的资料显得有些单薄；我们也不希望能像了解艾伯特·爱因斯坦和伯特兰·罗素那样多地了解亚里士多德，毕竟他生活的时代太久远了，岁月的深渊已吞噬了他生活的细节。然而，有一件事可以确信无疑：亚里士多德的一生都被一种灼热的渴望，即对知识的渴望驱动着。他的整个生涯和每一个已为人知的活动都证明了一个事实：他先于其他人关注如何促进对真理的探索，如何提高人类知识的总和。

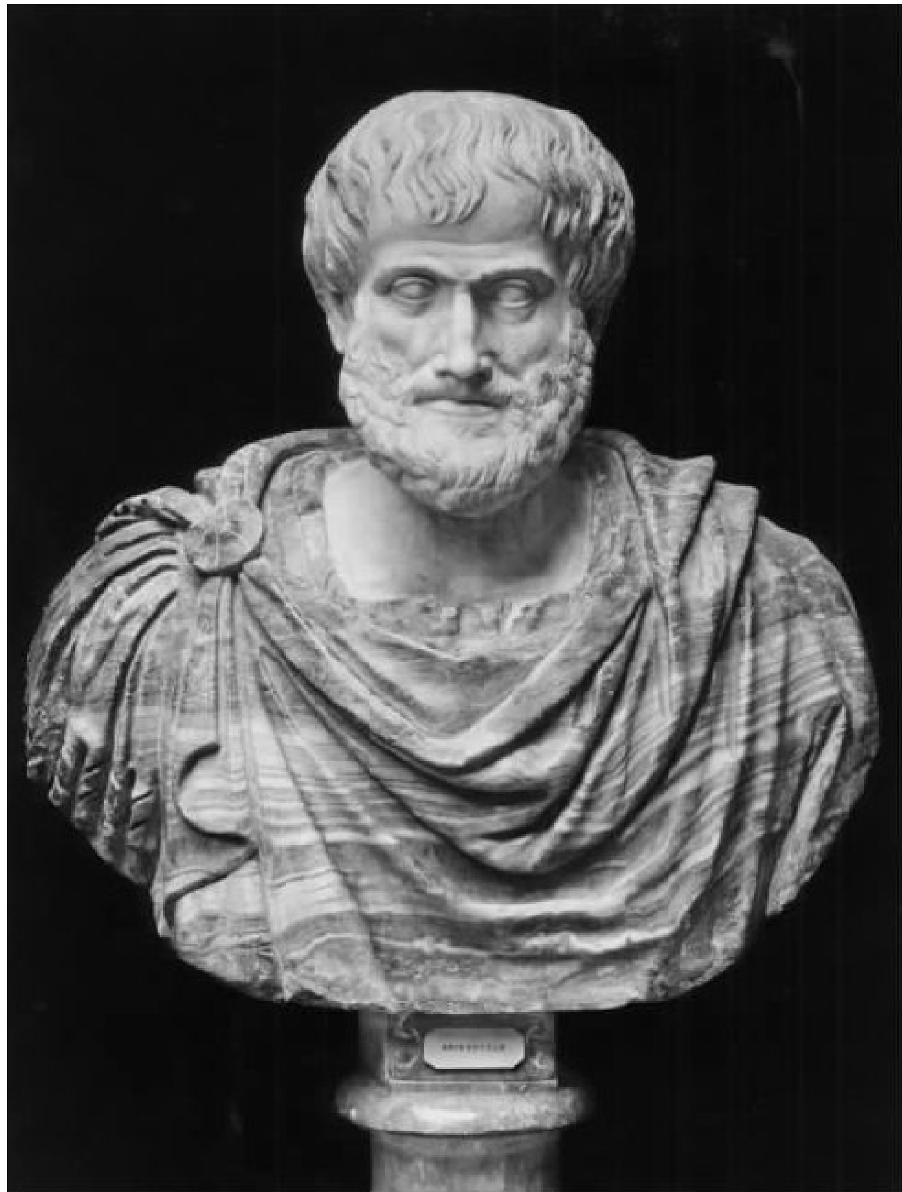


图1“亚里士多德是个花花公子，手上戴着多枚戒指，留着时髦的短发。”这个半身像的雕刻者——也许是亚历山大大帝命人制作的——则从另一个角度来看他。

尽管他以一种非凡的投入来追求自己的目标，可他并不认为自己拥有非凡的求知欲；因为他曾断言“所有人都有渴望认识（世界）的天性”，还声称：最恰当地说来，我们中的每个人都是以思想来区分的，因此生命——一种完全人类的生命——就是“思想活动”。在其早期的著作《哲学训词》[1]中，亚里士多德宣称“智慧的获得是令人愉悦的；所有的人在哲学中都会感到安适，也希望把其他事放在一边，花些时间在哲

学上”。“哲学”一词从词源学上讲，指的是对智慧的热爱。在亚里士多德的书中，哲学家不是一个隐居的大学老师，从事着遥远而抽象的思考；而是寻求“人类的和神圣的一切事物的知识”的人。在他后期的著作《尼各马可伦理学》中，亚里士多德论述道：“幸福”——人们认识自己且感觉最旺盛活跃的一种思想状态——存在于一种充满智力活动的生命中。这种生命是不是过于神圣、人类无法企及？不是的，因为“我们不能听命于那些因为我们是人而督促我们思考人类思想，因为我们是凡人而督促我们思考凡人思想的人。相反，我们应尽可能地使自己不朽，尽可能地按我们身上最精细的元素生活——虽然这类元素在体积上很小，但在能量和价值上却比其他任何元素都更伟大”。

一个人的正确目标是仿效众神，使自己不朽；因为这样做就会变成最完全意义上的人，实现最完整的自我。这种自我实现需要他具有求知欲，而这种求知欲是一个人自然而然要具备的。亚里士多德的“幸福”秘诀也许被认为是苛刻的、适用范围狭窄的，而且，他把自己那种热切的求知欲归结于人类的共性，显然过于乐观。但他的秘诀出自于内心：他劝告我们像他自己那样度过我们的一生。

古代的一位亚里士多德传记作者写道：“他写了大量的书，由于他在每个领域都很优秀，我觉得有必要列举一下。”列举单上约有一百五十项，若按照现代的出版方式出版，也许足足有五十卷。这个列举单没有把亚里士多德的作品全部包括在内——实际上，单子上连他现在最有名的两部书《形而上学》和《尼各马可伦理学》都没有提到。列举单上的作品数量庞大，不过更值得注意的是作品涉及的领域和种类，而不是其数量。他列举的标题目录包括：《论正义》、《论诗人》、《论财富》、《论灵魂》、《论快乐》、《论学科》、《论种和属》、《演绎法》、《定义法》、《政治理论讲稿》（计八本）、《修辞艺术》、《论毕达哥拉斯学派》、《论动物》（计九本）、《解剖学》（计七本）、《论植物》、《论运动》、《论天文学》、《荷马问题》（计六本）、《论磁铁》、《奥林匹克运动会的胜利者》、《格言录》、《论尼罗河》。作品中有探讨逻辑的，有谈论语言的，有阐释艺术的，有剖析伦理学、政治和法律的，有讨论法制史和知识史的，有谈论心理学和生理学的，有谈论包括动物学、生物学、植物学在内的自然史的，有谈论化学、天文学、力学和数学的，有探讨科学哲学的，有探讨运动、空间和时间之本质的，有探讨形而上学和知识理论的。随便选择一个研究领域，亚里士多德都曾辛勤耕耘过；随便说出一个人类努力探索的方面，亚里士多德都曾经论述过。

这些作品中，不足五分之一保存了下来。但幸存下来的这一小部分包含了他研究的大部分内容。尽管他生平的大部分作品遗失了，我们仍能获得他思想活动的全貌。

现存著述中的大部分当初也许并不打算供人阅读；因为当代所保存的这些专题论述似乎是由亚里士多德的讲稿组成的。这些讲稿是供自己使用而不是用于公开传播。毫无疑问，讲稿在数年的时间中经过了不断

的修改。而且，尽管一些专题论述的结构由亚里士多德自己确定，其他的论述却很明显地是由后来的编辑们拼凑起来的——其中《尼各马可伦理学》就不是一个统一的著作，《形而上学》很明显地是由一组论文组成，而不是一篇连贯的专题论文。有鉴于此，当我们看到亚里士多德作品的风格经常不相统一时，就不足为奇了。柏拉图的对话是精雕细刻的人工作品，语言技巧映衬着思想的微妙。而亚里士多德的大部分作品都语言简练，论点简明。其中可以见到突然的过渡、生硬的重复和晦涩的隐喻。好几段连贯的阐述与断断续续的略记夹杂在一起。语言简朴而有力。如果说论述语言看起来未加润色，部分原因乃在于亚里士多德觉得没有必要祛除这种粗糙。但这只是就部分作品而言，因为在揣摩过科学作品的恰当写作风格之后，亚里士多德喜欢简约。“在每一种教导形式中，都要略微关注语言；因为在说清事物方面我们是这样说还是那样说的，这是有区别的。但这种区别也不是特别大：所有这些事物都是要展示给听众的——这也是为何没有人用这种方法教授几何的原因。”亚里士多德能写出很精美的文章，文笔受到古代读过他未保存下来的著作的评论家垂青——现存的一些作品写得铿锵有力，甚至华丽而富有神韵。但华丽辞藻是无用的，精美的语言结不出科学的果实来。

如果读者打开亚里士多德的书就想找到对某个哲学主题的系统论述，或想发现一本有条理的科学教科书，难免会很快打住：亚里士多德的专题论述可不是那样的。不过，阅读这些论述也不是枯燥的长途跋涉。亚里士多德有一种活力，这种活力越吸引人就越容易被了解；这些论述毫无柏拉图对话中的掩饰笔法，以一种直接而刻板的方式（或者至少显得是这样）揭示作者的思想。不难想象的是，你能在不经意中听到亚里士多德的自言自语。

最重要的是，亚里士多德的作品是很难阅读的。一个好的阅读方法是：拿起一本专题论文时把它看做一组讲稿，设想自己要用它们讲课。你必须扩展和阐述其中的论点，必须使过渡显得清晰；你可能会决定把一些段落转换成脚注或留做下次讲课用。如果你有演讲才能，会发现幽默自在其中。得承认的是，亚里士多德的作品不仅难读，还令人困惑。他在这里是什么意思呢？这个结论究竟是如何由那些前提推导来的？为何这里会突然出现令人费解的术语？一个古代的批评家曾声称“他用晦涩的语言来迂回绕过难以阐述的主题，以此避免别人的反驳——就像章鱼喷射黑墨一样，使自己难以被捕获”。每个读者有时都会把亚里士多德看做章鱼。但令人懊恼的时刻没有欢欣的时刻多。亚里士多德的论述给读者提出一个特殊的挑战；一旦你接受挑战，就不会再读其他形式的论述了。

【注释】

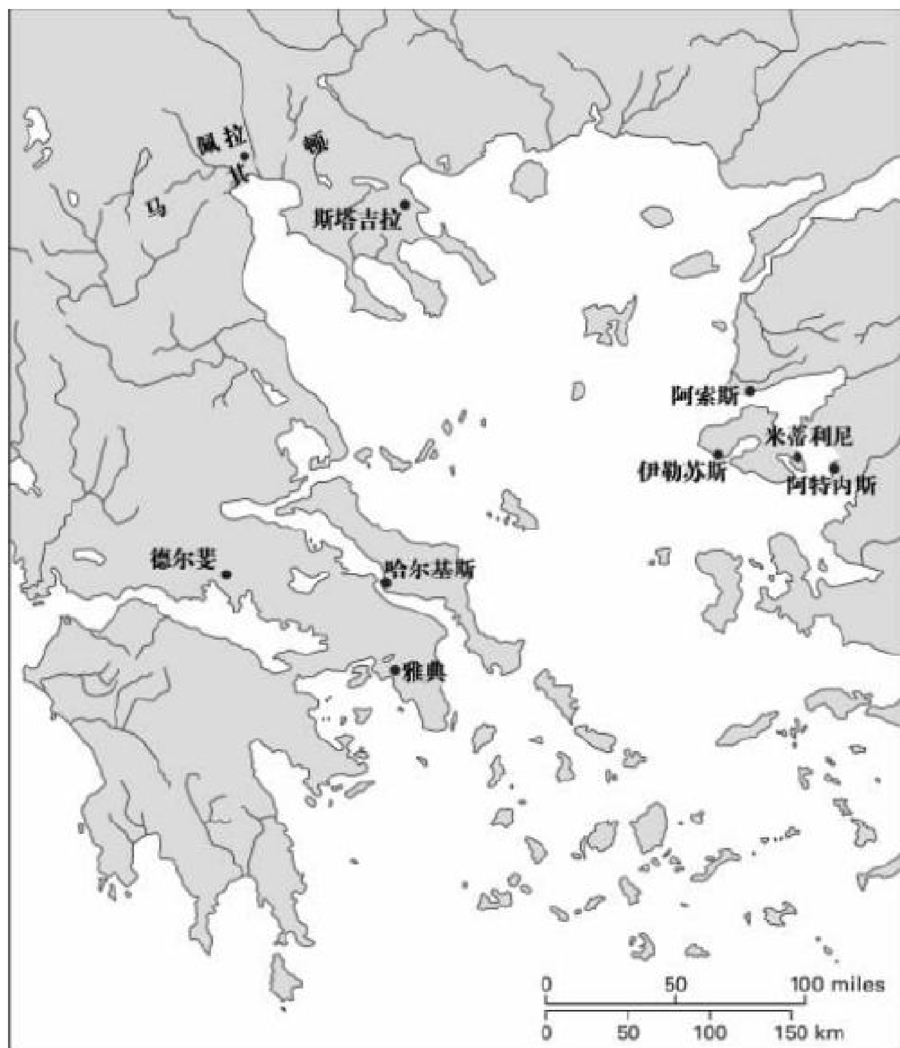
[1] 原文Exhortation to Philosophy，笔者译为《哲学训词》。——译注

第二章
一位公众人物

亚里士多德不是隐者：他所推崇的沉思冥想不是躺在扶手椅里或窝在象牙塔里进行的。他从未从政，但却是个公众人物，经常实足地生活在公众的视野里。不过，公元前322年春，他隐居到哈尔基斯的埃维亚岛，在那里有他母亲家族的财产；在生命的最后几个月，他为自己的孤独而感到悲伤。

之前的十三年，他住在希腊的文化之都雅典。在雅典期间，他定期地在吕克昂[1]（Lyceum）教课。因为他认为知识和教书是不可分割的。他自己的研究经常与他人以研究小组的形式一起完成；他将自己的研究结果与朋友和学生交流，从不把它们看做自己的私人宝藏；毕竟，一个人除非能将自己的知识传递给他人，否则就不能宣称自己懂得了一个学科领域。而且，教书是有知识的最好证据，也是知识的自然展示。

吕克昂有时被称做亚里士多德的“学校”；人们也很容易把它想象成现代大学的一种，想象成具有作息表、课程课目和教学大纲，组织学生入学和考试，并进行学位的授予工作。但吕克昂不是私立大学：它是个公共场所——是一个圣殿、一所高级学校。一个古老的传说是这样的：亚里士多德上午给优秀的学生授课，晚上则给一般公众作讲座。不管事实如何，吕克昂内的各项制度的确远没有现代大学那么正规。那时也没有各种考试和不同等级的学位；没有学费（也没有助学金）；那时没有拜占庭式的行政系统，这种系统对现代意义上的教师和学生的教与学来说则是必不可少的。



[审图号：G S（2007）2050号]

地图1希腊地图：展示亚里士多德活动过的地方。

亚里士多德把教学和研究结合起来：他的课堂内容一定经常是“研究性论文”，或是基于目前研究兴趣的谈话。他不是单独工作。许多同事加入到他的科学和哲学研究事业之中。确切地说，我们对所有这一切都知之甚少：就我自己而言，我喜欢想象一帮朋友共同协作，而不是像条顿教授那样指导出众的学生进行研究；但这只是想象。

亚里士多德为何突然放弃吕克昂的乐趣而退隐哈尔基斯呢？据称，他说“他不想雅典人再犯一次违反哲学的罪过”。第一次罪过是对苏格拉底的审判和处决。亚里士多德担心他可能遭受苏格拉底的命运；他的担心也是有政治方面的根据的。

在亚里士多德有生之年，马其顿在腓力二世及其子亚历山大大帝的相继统治下，不断扩展势力，逐渐主导希腊世界，剥夺了小城邦的独立地位和部分自由。亚里士多德一生都与马其顿有着密切关系：亚里士多德出生之前，他的父亲尼各马可是马其顿宫廷医生；亚里士多德死的时候，指定亚历山大的希腊总督安提帕特为其遗嘱执行者。马其顿历史上最有名的插曲开始于公元前343年：腓力二世邀请亚里士多德到米埃萨做小亚历山大的老师，亚里士多德应邀在宫廷待了几年。于是围绕着王子和哲学家的快乐结合有一段意味深长的传奇故事；我们不要想着能看穿这种传奇的迷雾，或者能弄清亚里士多德对托他照管的相貌平平却胸怀抱负的人有多大的影响。毫无疑问的是，他从自己的皇家地位中获得不少好处；或许，他也利用自身影响为他人做过好事。有人说（这个故事据我所知可能是真的），雅典人曾刻碑铭来纪念他，其中写他“很好地为这座城市服务……为雅典人做各种服务性工作，尤其是为了他们的利益而与腓力二世国王周旋”。

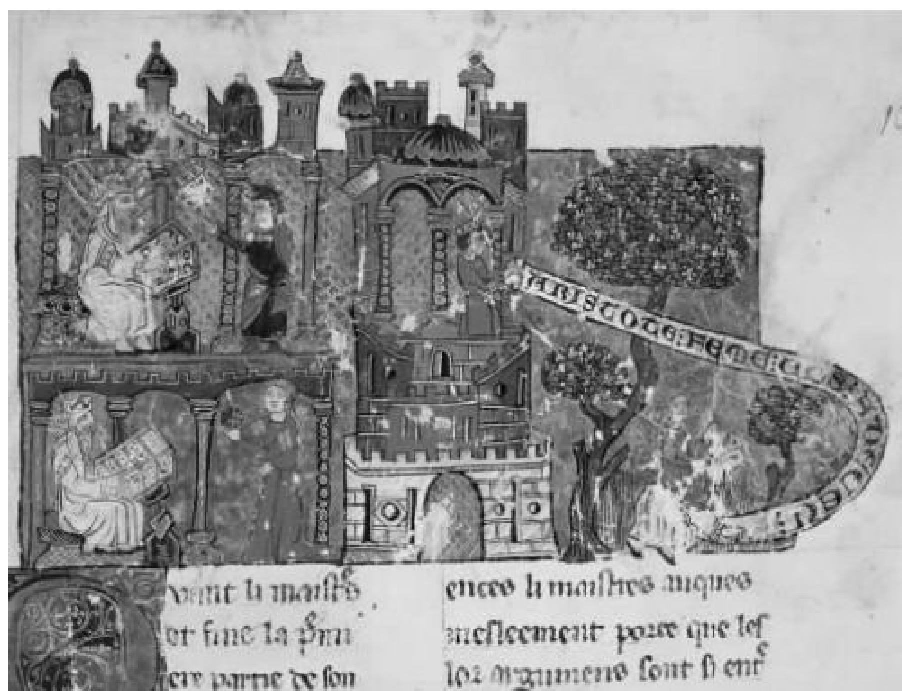


图2“腓力二世邀请亚里士多德到米埃萨做小亚历山大的老师，亚里士多德应邀在宫廷待了几年。于是围绕着王子和哲学家的快乐结合有一段意味深长的传奇故事。”中世纪的手稿间或会提到这段传奇。

亚历山大在公元前323年6月去世。许多雅典人为此高兴不已，各种反马其顿情绪不加掩饰地表现了出来。亚里士多德不是马其顿的代言者。（值得说明的是，他在吕克昂所教授的政治哲学并不包含为马其顿帝国主义所作的辩解；相反地，它是反对帝国，反对帝王的。）不过，

亚里士多德依然与马其顿有关联。他有一段在马其顿生活的过去，并且还有许多马其顿朋友。他发现离开雅典是明智的。

大约七十年前，考古学家在德尔斐发现的破碎的碑铭可间接地说明上述结论。据碑铭碎片记载：由于“他们为那些在皮提亚运动会上夺冠的人和从一开始就组织这场赛事的人起草铭文，亚里士多德和卡利斯提尼[2]得到了赞美和表彰；让事务大臣抄录铭文……并立于神庙之中”。碑铭大约在公元前330年撰刻。据说几年以后，亚里士多德给他的朋友安提帕特写信时揭示了自己当时的心情：“至于当时在德尔斐给我的荣誉（现在已剥夺了），我的态度如下：我对之既不是特别在意，也不是毫不关心。”这似乎表明，公元前330年公民投票给予亚里士多德的荣誉后来被撤消了。这个碑铭被摔碎了，后来在一口井的井底被发现——是欢呼的德尔斐民主主义者于公元前323年出于反马其顿的愤怒而把碑铭丢下井的吗？

不管怎样，亚里士多德被邀请到德尔斐起草获胜者名单的事实表明，在公元前330年之前，他就因知识渊博而享有一定的名气。因为，这项工作需要历史研究。在仅次于奥林匹克运动会的皮提亚运动会上获胜者，其姓名和成绩都保存在德尔斐城的档案里。亚里士多德和卡利斯提尼（亚里士多德的侄子）一定曾在大量的古文献里进行筛选；从这些材料里确定正确的编年顺序，然后做出一份权威的表单。这份表单就是运动史的一部分；不过运动史远不止这些。在亚里士多德生活的年代，历史学家不能根据普遍接受的年表惯例体系（就像现代历史学家使用“公元前”和“公元”的惯例一样）来确定叙述顺序。年表以及后来精确的历史，要根据对照性历史年谱来写：“战争爆发时，X是雅典的执政官，第N届奥林匹克运动会的第三个年头，Y在德尔斐赢得战车比赛冠军。”直至亚里士多德死后几个世纪，历史编年问题才得以解决；不过，亚里士多德对此小有贡献。

亚里士多德的作品列表我已在前文正式提到过，其中还恰当地包括了《皮提亚运动会的获胜者》这个标题。列表上还有其他表明类似历史学术题材的作品：《奥林匹克运动会的获胜者》、《Didaskaliae》（一个按系统排列的、在雅典戏剧节上演的戏剧目录）、《Dikaiomata》（希腊各城邦提交的法律文书的选集，亚里士多德准备这些法律文书为的是腓力二世可能要解决各城邦的边界问题）。但在所有的历史研究当中，最著名的还是《城邦宪法》。这类宪法共有一百五十八套。少数残片被保存了下来，为后来的作者所常常引用；一个多世纪以前，在埃及的沙子里发现一个莎草纸卷轴，几乎包含一部完整的《雅典宪法》。文本分两部分：第一部分简要地介绍了雅典宪法史；第二部分对公元前4世纪雅典的政治体制进行了描述。亚里士多德本人不是雅典公民，想必却埋头在雅典的档案之中，饱读许多雅典历史学家的作品，并熟悉雅典的政治实践。他的研究为雅典人生活的一个面向提供了浓缩而完备的历史。

【注释】

[1] 亚里士多德于公元前335年在雅典创办的学校。——编注

[2] 希腊哲学家，记录了亚历山大大帝东征这一历史事件。——译注

第三章
动物学研究

亚里士多德于公元前335年开始在吕克昂里教学。从公元前335年到公元前322年的十三年是他在雅典的第二阶段。他在雅典的第一阶段共有二十年，从公元前367年直到公元前347年。在公元前347年，他突然离开该城。关于他离开的原因没有可靠的记录；但在公元前348年，希腊北部城市奥林索斯陷落到马其顿军队手中，一种仇恨反应把狄摩西尼和他的反马其顿盟友推上了雅典的权力宝座：情况很有可能是，就像公元前322年被驱逐一样，政治问题使得亚里士多德在公元前347年被逐出该城。

不管出于什么原因，亚里士多德东渡爱琴海，定居阿特内斯小镇，在那里有他妻子一方的姻亲。阿特内斯的统治者或者说“独裁者”名叫赫尔米亚，既亲近马其顿，又喜欢哲学。赫尔米亚把“阿索斯城堡给亚里士多德及其同伴居住；他们一起在院子里聚会，把时间都投入到哲学研究上；赫尔米亚给他们提供了一切所需”。

亚里士多德在阿索斯住了两三年。不知何故，他后来又搬迁到附近莱斯博斯岛上的米蒂利尼居住。据说，他在那儿遇见了同岛居住的伊勒苏斯人泰奥弗拉斯多，后来成为亚里士多德的学生、同侪及其衣钵的继承者。后来，又不知何故，亚里士多德离开爱琴海，回到他的出生地斯塔吉拉，在那里一直居住到腓力二世再次召唤他去雅典。



图3赫尔米亚把“阿索斯城堡给亚里士多德及其同伴居住；他们一起在院子里聚会，把时间都投

入到哲学研究上；赫尔米亚给他们提供了一切所需”。庭院已经不复存在了，但后来的城堡还有一部分依然耸立。

古代舆论对赫尔米亚评价极坏：他不仅是个暴君，还是个野蛮之人，一个去睾的宦官。但他对亚里士多德很慷慨。作为报答，亚里士多德娶了赫尔米亚的侄女皮提亚斯，她为亚里士多德生了两个孩子：皮提亚斯和尼各马可。并且，当赫尔米亚在公元前341年被出卖、受刑并被波斯人以极其恐怖的方式处死时，亚里士多德为了纪念他而创作了一首赞美诗。不管赫尔米亚性格如何，他对科学发展有功。因为正是在亚里士多德云游期间，即公元前347年至公元前335年，尤其是居住在爱琴海东岸期间，他进行了奠定他科学声誉的研究工作中的主体部分。

因为，如果说亚里士多德的历史研究令人印象深刻，但与他的自然科学研究相比就算不了什么了。他在天文学、气象学、化学、物理学、心理学和其他五六个学科中都进行了观察或收集了观察资料。不过，他的科学研究名声主要建立在动物学和生物学研究之上：他对动物的研究奠定了生物科学的基础；他的研究直到他死后两千年才被超越、替代。作为这些研究之基础的调查工作，其中一些重要内容是在阿索斯和莱斯博斯岛进行的；总之，亚里士多德讲述海洋生物时常常提到的地名表明爱琴海东部是一个主要研究地域。

亚里士多德非常勤勉地要揭示的科学事实都收集在两大卷书中：《动物史》和《解剖学》。《解剖学》没有被保存下来；如其书名所示，那是关于动物内部组成和结构的书。有理由相信那本书中包含有图解和图样，也或者主要就是由图解和图样构成。《动物史》保存了下来，它的书名（就像亚里士多德其他几本书的名字一样）令人误解：“历史”一词由希腊单词historia音译而来，该词的实际意思是“调查”或“研究”；更为恰当的书名翻译应该是《动物研究》。

《动物史》（即《动物研究》）一书详细地讨论了各种动物的内部和外部的组成部分；构成动物身体的不同的物质成分——血液、骨头、皮毛和其他成分；动物中不同的产崽方式；它们的饮食习惯、生活环境和习性。亚里士多德谈到的动物有绵羊、山羊、鹿、猪、狮子、土狼、大象、骆驼、老鼠和骡子。他描述的鸟类包括：燕子、鸽子、鹌鹑、啄木鸟、老鹰、乌鸦、乌鸫、布谷鸟。他深入研究的对象包括乌龟和蜥蜴、鳄鱼和毒蛇、海豚和白鲸。他仔细考察了各种昆虫。他尤其熟悉海洋动物，并在这方面有着渊博的知识，熟悉对象包括鱼类动物、甲壳动物、头足纲动物、贝壳动物。《动物研究》的研究对象从人到干酪蛆，从欧洲的野牛到地中海的牡蛎。希腊人所知道的每一个物种都被注意到了，大多数物种都有详细的描述；有些情况下，亚里士多德的叙述既详尽又准确。

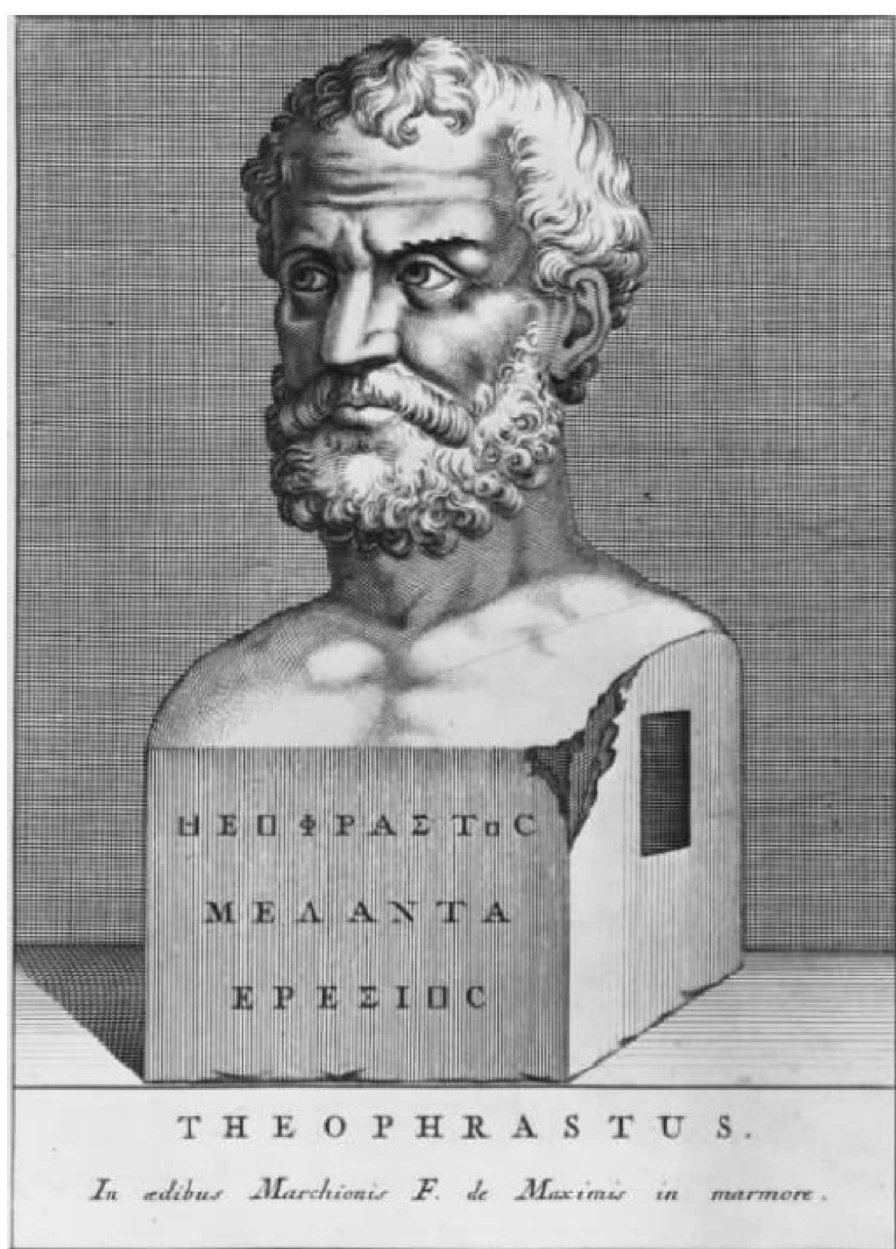


图4“亚里士多德……后来又搬迁到附近莱斯博斯岛上的米蒂利尼居住。据说，他在那儿遇见了同岛居住的伊勒苏斯人泰奥弗拉斯多，后来成为亚里士多德的学生、同侪及其衣钵的继承者。”

动物学那时是门新学科。面对数量如此巨大的动物种类，亚里士多德该从何处着手呢？下面是他的回答：

首先，让我们思考一下人体结构；正如人们通过他们最熟悉的标准来测试货币，在其他情况下也是如此——人必然是我们最熟悉的动物。现在，我们能清楚地

> 感知人体的各个部分；然而，为了不打破其固有的顺序，为了在依赖感知的同时又兼顾推理，我们必须描述人体的结构——首先是器官的结构，然后是整体结构。作为一个整体，人体的主要组成部分包括：头、颈部、躯干、双臂、双腿。

亚里士多德首先以人为研究对象，因为人体最为我们所熟悉，可用做参照点。他知道，他所说的很多话人们再熟悉不过——写“人的脖子在头和躯干之间”似乎太幼稚或书生气了。但亚里士多德想完整而有条理地进行叙述，有时甚至以陈腐叙述为代价；不管怎样，讨论很快就变成专业的叙述。以下节选的段落会反映出《动物研究》的些许特点：

> 章鱼的触须既用做脚又用做手：它用嘴上的两个触须把食物送到嘴里；最后一个触须非常突出，也是唯一一个略带白色、顶部叉开的触须（它向脊椎方向展开——脊椎是吸盘对面的光滑的表面），章鱼用它进行交配。在其液囊的前面、触须的上面有一个空管，章鱼用它把用嘴吃东西时进入液囊里的海水排掉。章鱼会左右移动空管；并可通过空管排精。若按章鱼所谓的头的方向来判断，它是伸开腿斜着游的。当它这样游动时，眼睛可以向前看（因为眼睛在顶部），嘴巴则位于背后。只要是活的章鱼，它的头就是坚硬的，像充了气一样。章鱼用触须的下部抓取物体，脚间的膜充分展开。如果靠近沙子，章鱼就不能抓牢物体了。

亚里士多德接着讨论触须的大小。他把章鱼与其他头足类动物，如乌贼、小龙虾等进行了比较。他详细地描述了这种生物的内部器官，很明显，他进行了解剖并仔细地进行了检查。在上述引文中，他提到被称为“交接”的现象，即雄性章鱼一个触须上的叉开部分，雄性章鱼以之与雌性章鱼进行交配。这种现象不容易被观察到，亚里士多德本人也不是完全确信（至少他在其他地方表示了怀疑：章鱼是否用触须进行交配？）；但他的说法是完全正确的；他所描述的事实直到19世纪中叶才被人重新发现。

人们很容易对《动物研究》有溢美之词，不管怎样这是一部天才之作，一座不知懈怠者的丰碑。毫不惊讶地，许多煞风景的学者会指出其中的几点不足。

首先，亚里士多德被指责经常犯拙劣的错误。最臭的一个例子仍与交配有关：亚里士多德不止一次声称交配时雌苍蝇将一个细管或细丝向上插入雄性苍蝇的体内，并且还说“这对任何试图分开正在交配的苍蝇的人来说都是显而易见的”。这并不显而易见，相反，亚里士多德的断言是错误的。另一个例子是关于欧洲野牛的叙述。在对这种毛发蓬松的野兽进行一段模糊描述之后，亚里士多德说这种野兽由于肉的用途而经常受到捕猎，并且说“它用踢蹄子、排大便的方式进行自卫，它能把自己的粪便喷射到八码之遥——它这样做很容易，也经常这样做；粪便十分灼热，会把猎狗的皮毛灼伤”。描写得很好，并且很明显不是在开玩笑：亚里士多德只是被一个猎人酒后胡言骗了。

第二，亚里士多德被指责没有使用“实验方法”。他著述里提到的各种观察——他人的观察或者他本人的观察——大都是业余水平。这些观

察都是在野外进行的，不是在实验室内展开的。亚里士多德从未试图设置适当的实验条件或进行控制性观察。没有证据表明，他曾试图重复观察以检验或校正结论。他的整个程序，按照任何科学标准来说都是草率的。

第三，有人批评亚里士多德没有认识到测量的重要性。真正的科学是要用数量表示的：亚里士多德的描述是定性描述。他绝不是个数学家。他没有打算将数学应用到动物学上。他没有称标本的重量或量标本的尺寸。他记录的是一个外行对事物的印象，而不是专业的计算。

这些指责都有些道理——亚里士多德不是一个一贯正确的人，而且他是一个开拓者。但这些指责说错了地方。第一项指责是乏味的。《动物研究》中存在许多错误，一些错误是因为亚里士多德当时几乎没有仪器可用造成的；一些则是观察或判断上明显的错误。［那个后果最严重的错误导出了“自然生殖”理论。亚里士多德声称，一些昆虫“不是由母体昆虫产生的，而是自然生成的：一些是由落在叶子上的露珠生成的……一些在腐化的泥土或动物粪便中生成，有的在树木（活着的草本植物或枯木中）生成，一些在动物的皮毛中生成，一些在动物的血肉中生成，一些则在动物的粪便中生成”。亚里士多德观察了头顶上的虱子、粪坑中的蛆；只是由于谨慎不够或缺乏仪器，他观察得不够准确。但是，错误远没有创见多——并且，什么样的科学工作能免于错误？

《动物研究》里包含一段话，经常被说成是一个实验的报告。亚里士多德描述了小鸡在鸡蛋里的早期发育情况。他相当详细地记录了胚胎连续多天的生长情况：他从孵化小鸡的母鸡身下一天拿出一个鸡蛋，打破后记录鸡蛋里每天所发生的变化。（如果我们相信这段话的含义，那么他不仅在家养的鸡身上进行实验——描述得非常详细——而且也用其他鸟类进行了实验。）

对小鸡胚胎的描述是《动物研究》中非常卓越的段落；但这不是一个严格意义上的实验报告。（比如，就我们所知，亚里士多德没有控制鸡蛋孵化的条件。）《动物研究》作为一个整体也不都是这样的，这样有日期的、连贯的观察是很少的。但这也不足为怪。“实验方法”对亚里士多德所从事的研究来说没有特殊的重要性。他在开创一个新的学科，有极其丰富的信息等待收集、筛选、记录、组织。那时还不需要实验证据。不管怎样，对于描述性动物学来说，实验并不合适。你无须使用“实验方法”来确定人有两条腿，或者用实验方法去描述章鱼的交配。亚里士多德本人知道，不同的学科要求不同的研究方法。那些指责他没有进行实验的人乃是囿于一种庸俗的错误，即所有学科必须通过实验途径来研究。

至于第三点指责，有时能看到的回应是，亚里士多德的动物学之所以不是定量研究，是因为他没有定量研究所需要的技术设备：他没有温度计、没有精密的计量器、没有准确的计时器。这些都千真万确；但这一点不应被夸大其词。希腊的店主称量已杀死切好的动物的肉，亚里士

多德却不称量活着的动物，这从技术上讲是没有道理的。以此断言亚里士多德不是数学家也并不恰当。尽管他本人对数学的进步没有贡献，他对同时代人的数学作品是很熟悉的（数学的例子和引用在他的作品里很多）；并且，不管怎样，几乎不需要多少数学专业知识就可以把测量引入学科研究之中。

实际上，《动物研究》中含有大量模糊的定量陈述（这种动物比那种大些；这个动物比另外一个排的精液要多）。也有少量明确的定量观察。亚里士多德谈到，在两种主要的鱿鱼中，“那种叫做teuthoi的比叫做teuthides的要大得多，可长到七英尺半；一些乌贼有三英尺长，并且章鱼的触须有时也有那么长或者更长些”。亚里士多德似乎测量过头足类动物的尺寸。他本来完全可以称它们的重量，并进行其他重要的统计，但他情愿不那么做。那不算是错误，而是一种明智的选择。亚里士多德很清楚地知道，在他的动物学中，重要的是形状和功能，而不是重量和大小。章鱼触须的长度因标本的不同而不同，没有多少科学意义；科学家关注的是触须的结构，是它在这种动物的生命中的功能性作用。

《动物研究》不无瑕疵，但它是部杰作。没有其他什么地方能更生动地显示亚里士多德的“求知欲”了。

第四章
收集论据

亚里士多德是个搞调查研究的科学家，他的大量时间都用于进行原始的第一手研究：他记录自己的观察，并且亲自进行许多解剖工作。但他不能把所有的叙述都建立在个人调查之上；就像其他知识探索者一样，他借用其他人的观察，采集其他人的研究精华。那么，亚里士多德的研究方法是什么呢？他是如何展开自己的工作的？

一个令人愉快的故事这样说道：亚历山大大帝“认识动物天性的欲望很强烈”，于是“在整个希腊和小亚细亚安排几千人——所有的打猎者、放鹰狩猎者或捕鱼者，所有的园林看护者、畜牧者、养蜂人、鱼塘看护者或鸟类饲养场主——供亚里士多德驱遣，这样就没有什么活的动物能不被他注意到”。亚历山大大帝不大可能做过这样的事，但这个故事说明了这样一个事实：亚里士多德在《动物研究》中经常引用养蜂人和渔夫、猎人和畜牧人以及那些农业生产者和动物饲养者的经验介绍。养蜂人对蜜蜂的习性很有经验，亚里士多德于是就依靠他们获得专业知识。渔夫观察到旱鸭子永远不能观察到的东西，于是亚里士多德就从他们那里搜集信息。在援引这些信息时，他保持了应有的谨慎。他说，一些人否认鱼的交配行为；但是他们错了。“他们很容易因为这样的事实而犯错误：这些鱼交配速度很快，因此，即便是许多渔夫也观察不到，因为他们谁也不会因为要积累知识而去观察这样的事。”然而，亚里士多德的许多著作都以这些专业人士的陈述为部分依据。

此外，亚里士多德还参考了文献资料。希腊的医生们曾作过一些人体解剖研究，于是亚里士多德便用他们的作品作为叙述人体结构的依据——他在详细地谈论血管系统时就大篇幅地引用了三个前辈。总的来说，亚里士多德的研究表明他阅读广泛：“他如此刻苦地学习……以至于他的房屋被称为‘读者之家’。”并且他有很多的藏书：“他是我们所知道的第一个收集书籍的人；并且他的榜样作用教会了埃及国王如何建立一个图书馆。”

就亚里士多德的动物学研究而言，书本学习的作用有限，因为那时几乎没有什么书籍能教给他什么。但其他学科则有许多书可以细细阅读。亚里士多德建议，“人们应当从文献中进行节选，分主题进行罗列，比如按商品分类或按动物分类”；他著作的目录表明，他本人按照这样的分类汇编了不少资料。他的许多讨论都是先简要地介绍对某个问题研究的历史，以简要的形式陈述前人所提出的观点。在《形而上学》中介绍原因的种类和性质时，他说道：

> 我们在《物理学》中已经充分地考虑过这个问题；不过，让我们也记下前人的观点，他们对现存的事物进行过探究，对实际存在的事物进行过哲学研究。因为，很显然，他们也提到存在着某些法则和原因。并且这对我们目前的探究会有帮助，这在我们接下来的讨论中会体现出来；因为我们或者会发现某种更深入的原因，或者我们会更加坚信上面提到的调查结论。

亚里士多德写了几篇关于知识史的文章。他早期的著作《论哲学》中有详细叙述哲学的起源和发展的文章；并且亚里士多德还写有关于毕达哥拉斯、德谟克利特、阿尔克迈翁和其他人的专论。这些著作只保存下一些片段；但亚里士多德那些专题中的历史概述无疑是利用这些专题写成的。仅就知识史进行判断的话，这些概述并非无可指摘（现代学者有时对之严责苛评）；但这样的指摘并不中肯：概述的目的不是对某个思想按年代进行记述；而是要给亚里士多德自己的研究提供一个起点，并作为他自己思考的一种校正。

并非总能有以往的探究可供参考。在一篇关于逻辑的专题文章的结尾，亚里士多德这样写道：

> 就修辞学而言，有许多以往的材料给我们佐证；但就逻辑学而言，我们一点现成的材料也没有，我们只有花很长的时间进行辛苦地调查才能获得。如果你在思考这一问题并记得我们开始的状态时，认为这一学科发展得足以与在传统中发展的其他学科相媲美，那么就请听过我们演讲的所有人原谅我们的疏忽之处，并且你们也该热烈地感谢我们所获得的发现。

即使亚里士多德当得起此番赞扬，但这样自鸣得意却不是他的一贯风格。不过，我引用这段话是想通过含蓄的对比来表明，亚里士多德惯用的研究程序是建立在前人研究之上的。他在逻辑学上没法这样做；他只能在生物学的有限范围内这样做。在其他“在传统中发展”的学科中，他感恩戴德地接受传统留给他的一切。



图5老师和学生：公元2世纪的一座浮雕。亚里士多德“认为知识和教学是不可分割的”。

依靠传统，或者说使用以往的发现，对任何一个科学研究者来说都是一种谨慎的做法，也是一种绝对必要的做法。这在亚里士多德身上体现得更为深刻。他非常清楚，自己的地位是在众多思想家之后；他对知识史以及自己在其中的地位有着深刻的认识。他的建议，即留意倾听可信观点，不仅是个谨慎的建议：毕竟人天生就有欲望发现真理；自然本来不愿给人这样的欲望，让欲望的满足无法实现；于是，如果人们普遍地相信什么，那就表明正确的可能性比错误的可能性要大。

亚里士多德的信念直接反映他思想的两大特征。第一，他坚持他所说的“可信观点”的重要性。所有人或大多数人——至少是所有或大多数聪明人——所坚信的事物自然是“可信的”；因此亚里士多德认为，其中必定有些道理。在《论辩》这部主要探讨如何就“可信观点”进行推理的作品中，他建议我们收集这样的观点，然后用做调查研究的出发点。在《尼各马可伦理学》中，他暗示说，至少在实践哲学中，可信观点既是研究的出发点也是研究的终点：“如果问题解决了，可信言论还成立，该问题就已经有了足够的证据。”在我们的伦理学调查中，我们会收集相关的“可信观点”；我们会吹开糠皮——祛除谎言的外衣；留在地面上的是真理的谷粒，这就构成了探究的结果和总结。

第二，亚里士多德清楚地明白传统对知识积累的重要性。

> 就所有发现工作来看，当后来者从早期辛勤耕耘者手中接过研究工作时，就会在之后逐渐取得进步；但是，一开始，那些最初所取得的发现成果往往进步不大。然而，这些发现成果比后来以它们为基础的后续发现要远为有用。因为，俗话说，开端无疑是最重要的事。这也是它最为艰难的原因所在；因为能量越大，数量上就越小，也越难看得出来。但是，一旦某事物被发现了，添加或增强其余部分的工作就相对容易了。

他又论述道：

> 对现实的调查说难也难，说容易也容易。此话的含义是，没有人能以一种令人完全满意的方法完成调查，同时也没有人的调查会一无所获：我们每个人都针对自然说些什么；尽管我们作为个体对研究的推动很小，但所有人的研究结合起来成果就可观了——并且，就像谚语所说的那样，对于谷仓门谁又会打不中呢？……公平地说，我们不仅要感谢那些与我们观点相同的人，也要感谢那些观点肤浅的人；因为他们也贡献了一些东西——他们为我们准备了许多东西。如果没有提谟修斯，我们现在就会少了大量的抒情诗歌。但是，要不是弗里尼，提谟修斯就不会写诗歌。那些着眼于现实表达观点的人也是出于同样的道理。因为，我们从一些人那里获得某些观点，而另外一些人则是这些人存在的原因。

知识的获得是艰难费力的，学科发展因而缓慢。第一步是最艰难的，因为那时没有什么能指导研究过程。后来的努力就轻松些，但即便如此，作为个体，我们知识的积累贡献还是很小的：蚂蚁堆积蚁丘是集体的功劳。

第五章
哲学背景

亚里士多德是个不知疲倦的论据收集者——收集有关动物学、天文学、气象学、历史、社会学的论据。他的一些政治研究是在晚年进行的，即从公元前335年到公元前322年，他那时在雅典的吕克昂任教。他的生物学研究大部分完成于云游岁月，即公元前347年到公元前335年。有理由认为他最为频繁地收集论据是在成年时期的第一阶段，即公元前367年至公元前347年之间，这一阶段仍有待叙述。

到目前为止，我们已看到作为一个公众人物、一个无公职的研究者的亚里士多德；但这些至多只算了解一半。毕竟，亚里士多德是以一个哲学家而闻名，就我直至目前所描述的那些饶舌的理论来看，没有什么哲学味道。实际上，亚里士多德的一个古代夙敌就曾指责他只不过是个饶舌的人：

> 为何他不喜欢规劝年轻人，而要去引起伊索克拉底和其他诡辩家的门徒的愤怒和仇恨呢？他肯定为自己的能力招来了深深的钦佩，这种做法始于他抛弃正当的营生，并与学生们一起收集各种律法、不计其数的宪法、关于领土的法律申诉，以及基于客观形势等诸如此类的原因而进行的上诉，情愿……去了解并教授哲学、修辞学、政治学、农艺、美容术、开矿——以及那些为人所耻却又被称为不得已而为之的职业。

这样的指责夸大其词，并含有一些荒谬的错误：亚里士多德从未对美容术进行过多少研究。不过，这也值得思考。亚里士多德对“政治和农艺学”的研究给人留下深刻的印象，《政制》和《动物研究》都是出色的著作；但它们如何与哲学有关联呢？

亚里士多德于公元前384年出生在希腊北部城镇斯塔吉拉。很小的时候父亲就死了，由叔叔普洛克西诺养大，叔叔在阿特内斯有亲戚。关于亚里士多德的早期教育，没有记载；但由于出身于富有而又有学识的家庭，他无疑接受了出身良好的希腊人都会受到的文学和体育训练。公元前367年，十七岁的亚里士多德离开斯塔吉拉前往雅典，在那里他加入了柏拉图领导下的学园（Academy），与一群杰出的人一起工作和学习。在一部已遗失的著作中，亚里士多德讲述一个科林斯农夫如何碰巧读到柏拉图的《高尔吉亚篇》，如何“立刻放弃了农场和葡萄树，将灵魂付于柏拉图，在心灵中播种柏拉图的哲学”。这是一个故意编成故事的自传吗？也许年轻的亚里士多德曾在斯塔吉拉读到柏拉图的对话，并被夫人哲学（Dame Philosophy）所吸引。不管事实怎样，到雅典进入学园学习是亚里士多德的研究生涯中关键的事件。

与吕克昂一样，学园也是一个公共场所；而且，柏拉图办的学校并不比亚里士多德的更为先进。不过，这两个机构有些区别。柏拉图在学园附近拥有一片私有土地。他的讲课和讨论通常是不公开的。实际上，

柏拉图的学校有些像一个相当排外的俱乐部。在公元前367年，亚里士多德退出了这个团体。

柏拉图本人并非一个博学者。他并不妄称自己拥有他最有名气的学生那样的知识面。相反，他自己的研究或多或少地局限于在我们今天看来专属于哲学的领域——形而上学、知识理论、逻辑学、伦理学、政治理论。学园主要是一个哲学学校。不是因为柏拉图被罩上眼罩，忽略了其他学科。柏拉图鼓励其他人在其他学科中进行研究，他将希腊最有天赋的人都聚集在自己的周围。在学园里，数学肯定是要学的。柏拉图本人不是数学家，却对数学方法十分热衷；他给学生提数学问题并鼓励他们学习数学学科知识。学园里也可能学习自然科学知识。柏拉图的《蒂迈欧篇》包含对科学本质的思考，并且书中一位喜剧作家这样嘲笑学园里的年青人："在学园这一高级学校里，我听到一些荒谬、奇怪的辩论。他们在讨论自然，区分动物的种类、树木的类别和植物的物种——接着又试图发现南瓜是属于哪个种属的。"柏拉图对分类问题很感兴趣；这些问题对亚里士多德后来进行的生物学分类是有影响的。



图6在庞贝古城发现的一幅镶嵌图案，大约是在公元前100年制作的，图中展示了柏拉图的学园。“学园主要是一个哲学学校……柏拉图鼓励其他人在其他学科中进行研究，他将希腊最有天赋的人都聚集在自己的周围。”

另外，学园还提供了学习修辞学的地方。就是修辞学这个学科让亚里士多德第一次小有名气。公元前360年，他写了篇关于修辞学的对话体文章《格里乐斯》，并在这篇文章中攻击了重要修辞学家、公共教育家和专业批评家伊索克拉底的观点。攻击遭到尖锐的反击，而且这场争论远远超过修辞学理论的领域。伊索克拉底的一个学生瑟菲索多罗斯写了尖锐的长篇反击文章，这只是许多针对亚里士多德的论战文章中的第一篇。（瑟菲索多罗斯指责亚里士多德浪费时间去收集谚语——有证据表明到公元前360年，亚里士多德已开始他的汇编工作。）几年后，亚

里士多德在他的文章《劝勉篇》中又再次谈到这场争论，为学园的理念辩护，驳斥伊索克拉底派的实用观点。伊索克拉底本人则在《交换法》中予以了回应。

与伊索克拉底派的论战并不意味着亚里士多德对修辞学本身的排斥，他一直对修辞学感兴趣。（请注意，亚里士多德赞扬伊索克拉底的文学风格时是足够诚实和相当大度的。）他论述《修辞学》的专题论著的初稿与《格里乐斯》和《普罗特里普蒂戈斯》不同，至今还保存完好；那可能是他在柏拉图学园求学初期写的，最后的修改润色则是晚年才完成的。修辞学和文学研究密切相关：亚里士多德写了一本历史批评的书《论诗人》和一本论文集《荷马问题》。这些研究也很可能是在学园期间进行的。这些著作表明，亚里士多德是个在文献学和文学批评方面非常严肃的学者；它们无疑为他的第三本书、关于语言和文体的专题论著《修辞学》以及阐述悲剧之本质的《诗学》作好了部分准备工作。

修辞学也与逻辑有关联——实际上，亚里士多德在《格里乐斯》中的一个主要观点就是，演说者不应使用优美的语言让热情的观众兴奋起来，而应该用完美的论证诉诸理智。柏拉图本人也对逻辑，或者叫做“辨证”，极感兴趣。学园的学者们沉湎于一种智慧训练课程，对给定的论文进行多种程式化的辩论。亚里士多德的《论题篇》就是在学园期间首先开始构思的。该书罗列了提倡年轻辩论者去使用的各种各样的辩论方式，并进行了评论。［希腊语单词topos的一种意义接近于“辩论形式”——于是就有了这个令人好奇的书名，《论题篇》（Topics）。］《论题篇》的一个附录“诡辩术”以目录的形式列举了许多谬论：一些是很愚蠢的，其他的则很深奥，这些辩论者将需要把它们识别出来并进行解析。

亚里士多德作为柏拉图学园中的一员在雅典待了二十年。公元前347年，柏拉图去世，亚里士多德离开雅典前往阿特内斯：他那时三十七岁，凭本身的头衔他是个哲学家和科学家。在这成长的二十年，他学会了什么呢？学园哲学的哪个方面影响了他，并促成了他以后的观点？

他热爱柏拉图，并在柏拉图去世时写了首挽歌称赞他是一个“邪恶的人无权去赞美的人；唯一一个或者说第一个凡人，用自己的一生和辩论课程清晰地证明，一个人可以在成为优秀者的同时获得快乐”。但是人们可以在爱一个人的同时反对他的观点。亚里士多德不是个柏拉图主义者。柏拉图主义的许多核心教义都在亚里士多德的专题论著中受到了强烈的批判；并且亚里士多德终其一生都在批评柏拉图。“柏拉图过去常常称亚里士多德为‘马驹’。这是什么意思呢？众所周知，马驹在吃饱奶后会踢母马。”古代批评家指责这只马驹忘恩负义，但这一指责很荒唐——没有哪个老师要求学生从感恩的角度赞成自己的观点。而且，不管亚里士多德是否接受柏拉图的核心理论，他肯定都深受其影响。我下面选取决定亚里士多德主要哲学思想的五点进行介绍，这五点使他变成一个哲学科学家，而非一个农业信息的收集者。

首先，柏拉图对各学科的统一性进行过思考。他把人类知识看做一个潜在统一的系统：在他看来，科学不是论据的胡乱堆砌，而是将论据组织起来形成对世界的连贯描述。亚里士多德也是一个系统的思想家，他完全同意柏拉图关于科学的统一理论；即便他在如何取得统一以及如何展示统一的方法上与柏拉图意见不同。

第二，柏拉图是个辩证学家。亚里士多德声称自己是逻辑学的先驱；无可争议的是，亚里士多德把逻辑变成了一门科学并创立了形式逻辑这一分支学科——亚里士多德，而非柏拉图，是第一个逻辑学家。但是，柏拉图在他的对话体文章——最显著地体现在《巴门尼德篇》和《智者篇》——和他在学园所鼓励的辩证练习中，都为亚里士多德发展逻辑学准备了基础。他对逻辑的一些基本原则（比如命题的结构）进行了研究；并且他要求学生在辩论实践中进行自我训练。

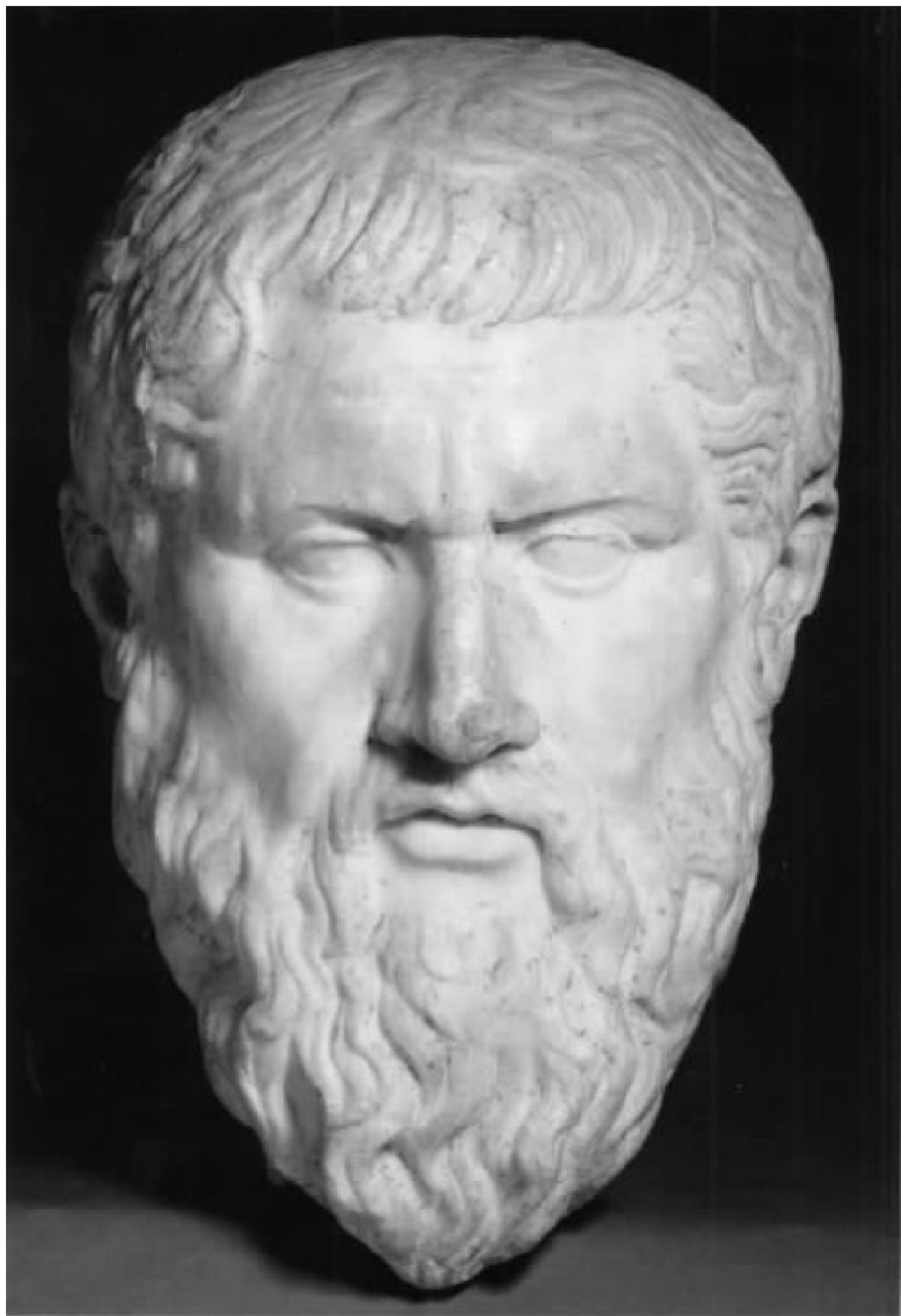


图7柏拉图的头像，“邪恶的人无权去赞美的人；唯一一个或者说第一个凡人，用自己的一生和辩论课程清晰地证明，一个人可以在成为优秀者的同时获得快乐”。

其三，柏拉图关注本体论的许多问题。（“本体论”是对形而上学的一部分的不实称谓：本体论者试图确定什么样的事物真正存在，构成世界的基本实体是什么。）柏拉图的本体论包含在他的理念理论或形式理

论之中。根据该理论，最终的实在，即决定其他所有现实存在的物质，是抽象的一般性。不是单个的人，也不是单个的马——不是汤母、迪克或哈里；不是“萨瑞”、“巴巴利”或“布塞弗拉斯”——而是抽象的人或者说抽象人，以及抽象的马，或者说抽象马，构成真实世界的基本内容。这个理论很难理解，更别说被接受了。亚里士多德没有接受这个理论（一些人认为他没有理解这个理论），却在他的整个哲学生涯中一直受着该理论困扰，并多次（经常是令人丧气地）努力，以建立另外一种本体论学说。

第四，柏拉图认为科学知识就是探询事物的因或解释。在他看来，科学和知识的概念与解释密切相关；他讨论了可能给出的解释的类型以及在什么样的条件下现象可以也应该得到解释。亚里士多德延续了这一努力。他也把知识与解释联系起来。他的科学努力不仅指向观察和记录，而且最主要地指向如何进行解释。

最后一点，知识概念本身也提出了某些哲学问题：认识事物意味着什么？我们如何获得知识，或者说通过何种渠道我们逐渐认识世界？为何实际上我们假定能认识所有事物？解决这些问题的哲学通常被称为认识论（epistêmê是希腊单词，意思是“知识”）。认识论对任何一个关注科学和各种学科知识的人都很重要；认识论理论至少部分地由本体论的一些问题决定。柏拉图对话体文章中有许多段落是讨论认识论的。在这一点上，亚里士多德也追随了老师的足迹。

知识必须是系统的、统一的。知识的结构由逻辑决定，它的统一性最后落脚在本体论上。知识本质上是解释性的。它会提出深层次的哲学问题。所有这些以及其他更多知识都是亚里士多德在学园里学到的。不管与柏拉图在对这五个问题的具体解释方面如何相左，他在总体原则上与柏拉图仍是一致的。在接下来的几章里，我将简要地介绍亚里士多德关于这些问题的观点。在简介结束时，我们就有可能明白为何亚里士多德不仅是个论据的收集者，即为何他是个哲人科学家。

第六章
学科的结构

希腊最发达的学科是几何学——实际上，欧几里得在好几个世纪中都是几何学的代名词。尽管欧几里得的著作是在亚里士多德死后完成的，但欧几里得是以前人的研究为基础的，前辈们已经对后来成为欧几里得几何学之显著特征的问题进行了思考。总而言之，欧几里得几何学是一个公理化的演绎系统：他选取一些简单原则，或者说公理，假设这些公理是他所研究主题中的基本原理；通过一系列极有说服力的逻辑演绎，他从这些公理中推导出所有其他几何原理。因此，几何由推导原理（或称为定理）和基本原理（或称为公理）组成。每个定理都在逻辑上由一个或多个公理推导而来，尽管经常要通过一系列冗长而复杂的推理获得。

由公理进行推导的系统——这一概念很简洁，具有智力上的吸引力。柏拉图就受到了吸引，并且提出，人类知识的整体可能是以某种方式由一个单一的公理系统推导而来的：所有科学定理可能都是由一小组基本原理逻辑推理而来的。因此，知识是系统的、统一的——说它是系统的，因为知识可以以公理的形式呈现；说它是统一的，因为所有原理都能从单个的一组公理中推导出来。

公理化的力量对亚里士多德造成的印象不比柏拉图浅；但他不相信柏拉图乐观的断言：所有知识都能建立在单一一组公理之上。因为他脑海里留有同样深的印象：各学科很显然是相互独立的。数学家和医生、生物学家和物理学家在不同的领域工作，讨论不同的对象，采用不同的方法。他们的学科很少交叉。不过，亚里士多德还是觉得需要系统性：即便人类知识不是统一的，它也不是相互毫无关联的多元体。“从一方面来看，不同事物的因和法则不同；但从另外一方面来看，如果论起一般性并用类推的方法，它们又是相同的。”几何公理与生物法则相互独立，他们是在“类推上”相同的；也就是说，所有学科的概念组织和形式结构是相同的。

亚里士多德把知识分为三大类：“所有思想要么是实践性的，要么是生产性的，要么是理论性的。”生产性科学是关于制造物品的知识，如美容术和农业耕作、艺术和工程技术。亚里士多德本人对生产性知识没有多少要阐释的。《修辞学》和《诗学》是他留传下来仅有的两本关于生产性知识的书。（“诗学”这个词在希腊语里是poiêtikê，该词在“生产性科学”短语中被翻译成“生产性”。）实践性科学主要关乎行动，或更确切地说是关于我们在不同环境下，不管是私人事务还是公共事务中应如何行动的知识。《伦理学》和《政治学》是亚里士多德对实践性科学的主要贡献。

当知识的目的既不是为了生产也不是为了行动，而仅仅是为了讨论真理时，就是理论性知识。理论知识包括我们现在认为是科学的所有知识；在亚里士多德看来，它显然地包含了人类知识总和的最大部分。它

可细分为三类："理论哲学有三类——数学、自然科学和神学。"和柏拉图的其他学生一样，亚里士多德十分通晓同时代的数学；《形而上学》的第十三和第十四卷就是对数的本质的敏锐论述；但他不是一个专业数学家，也不妄称对该学科有过推动作用。

自然科学包括植物学、动物学、心理学、气象学、化学和物理学。（我译做"自然科学"的希腊语是phusikê，该词经常被错误地音译为"物理学"。亚里士多德的《物理学》就是关于自然科学的专题著作。）亚里士多德认为自然科学的研究对象有两大特征比较突出：它们能够变化或运动（不像数学的研究对象是静止不变的）；它们"个别地"存在或以自身的名义而存在。（第二点将在以后的一章中详细探讨。）亚里士多德一生的大部分时间都致力于对这些对象的研究。

不过，自然科学并非科学之最。"如果除了自然物质之外没有其他物质，自然科学就是基本科学；但如果存在毫不变化的物质，研究这类物质的科学就要优先，就会成为第一位的哲学。"亚里士多德赞同柏拉图的观点，认为存在这种不变的物质，并称这样的物质为神性物质。对这类物质的研究也许就被称为神学，或神性物质科学。神学比自然科学要更高级："理论科学比其他科学更优越，而这门理论科学又比其他理论科学更优越。"但是"神学"这个词应该谨慎解释：我将在后面的一章里对亚里士多德的神性稍作阐释；这里说一点就够了：他通常把神性物质等同于天体部分，因此"神学"可能是天文学的一个分支。

有两样亚里士多德极为关注的事物似乎没有纳入他的分类网络：形而上学和逻辑。它们应被放在科学系统的什么位置呢？两者似乎都是理论科学，亚里士多德在某种意义上认为它们都与神学一样。

按亚里士多德的说法，"有一种科学，它研究的是作为存在的存在物（beings qua being），以及以自身的名义归属于某类存在的事物"。（这一科学常被等同于形而上学，或至少等同于形而上学的一个主要部分；亚里士多德在《形而上学》中对之进行了研究。可是亚里士多德从不使用"形而上学"这个术语，"形而上学"这个书名从字面意义来看，是指"自然科学的后续科学"。）短语"作为存在的存在物"有种吸引人的神秘光环，许多学者猜测它指的是某种深奥而抽象的东西。［这种猜测得到一种常见的误译的支持：亚里士多德的表述被译为单数，成了"作为存在的存在"（being qua being）。］实际上，亚里士多德所指的事物既不抽象也不深奥。"作为存在的存在物"并非一种特殊的存在等级或类别；事实上根本不存在"作为存在的存在物"。当亚里士多德说"有一种科学研究的是作为存在的存在物"时，他指的是有一种科学研究存在物，并且作为存在而研究它们；也就是说，有一种科学研究存在的（exist）事物［并非被称为"存在"（being）的某种抽象物］，并作为存在（existing）而研究它们。

"作为"（qua）这个小词在亚里士多德的哲学中起着重要作用。该词并不神秘。《米卡多一家》中的总管大臣身兼数职，同时担当财政大

臣和柯柯的私人秘书。他在不同职位上有不同的态度。作为财政大臣，他力劝柯柯和新娘举办一个节俭的婚礼；而作为一个私人秘书，他则建议大肆挥霍。他作为财政大臣或身肩财政大臣的职务，却又作为私人秘书或身肩秘书的角色做同一件事。在前一情形下，他的建议是出于国家的角度，而在后一种情形下，他的建议则是出于不同的考虑。相类似地，作为存在物（existent）而研究某物就是研究该事物中与其存在（exsting）有关的特征——而非其他任何方面的特征；要在它“身肩存在的职务下研究它。每个不研究虚构物的人都在研究“存在物”（beings），即存在的事物；研究“作为存在的存在物”的学者研究的是存在物的如下特征：由于存在物存在的事实而隶属于存在物的特征。

对“作为存在的存在物”的研究因此是极为宽泛的：所有存在的事物都在研究范围之内（比较一下昆虫学或音位学，各自研究昆虫和语音），所研究的特征绝对是每个事物（每个昆虫或每个音）都必须具有的特征。（因此《形而上学》的第十卷讨论的是成为一个事物意味着什么。每样事物都是一个事物；相比之下，只有一些是单翅的或辅音的。）亚里士多德在《形而上学》的各卷中展开这种高度概括的研究。他的几部逻辑学作品，现存的和遗失的，也都进行了这种研究。

在亚里士多德看来，既然这种对“作为存在的存在物”的概括研究是第一位的哲学，因此它与神学是一样的。这很奇怪：我们也许要问，研究所有事物的科学怎么会等同于只研究某类具有高度优先性的事物的科学呢？亚里士多德预料到会有这样的问题。他提出，神学“因为是第一位的，所以是普遍的”。他似乎是指，如果你研究其他所有实体都赖以存在的第一位物质，那么你就无形地在研究所有作为存在的存在物（existents qua existent）。不是每个人都认为这个说法有说服力；并且亚里士多德所说的第一位哲学有时被认为由两个截然不同的部分组成：一个是普通形而上学，研究作为存在的存在物；一个是特别的形而上学，研究事物的原则和原因。

至于逻辑，后来的哲学家就其在各学科中的地位和位置争论不休。一些人认为逻辑是哲学的一个“部分”——一个与数学和自然科学并列的分支学科。其他人，包括亚里士多德的追随者，则极力主张逻辑是哲学的一种“工具”——为哲学家和科学家所用，但其本身却不是他们研究的对象。（希腊语表示“工具”的单词为organon：这就是为何后来的亚里士多德派把亚里士多德逻辑学作品冠以《工具论》的总体书名。）还有些哲学家则更有说服力地主张逻辑既是哲学的一个部分，也是哲学研究的工具。


ARBOR EX HORTO PHILOSOPHICO ARISTOT:
3. Mathematica, &c.
2. Physica.
1. Metaphysica.
3. Oeconomica.
2. Politica.
1. Ethica.
Intra & lustra hortum Philosophicum M. Martini Mylij.
Lustra viridarium Ethicum M. Henrici Velstenij
Culter Philosophicus Th. Aquinatis
Partes Philosophiæ Theoretica
Partes Philosophiæ Practica


Mensa Philosophica Arist:
Velsteni Hortus mat:
quæstiones
Metaph:
Physica.
Mathem:
Quæst:
Ethica.
Politica.
Oeconom:


Rhetor:
Logica.

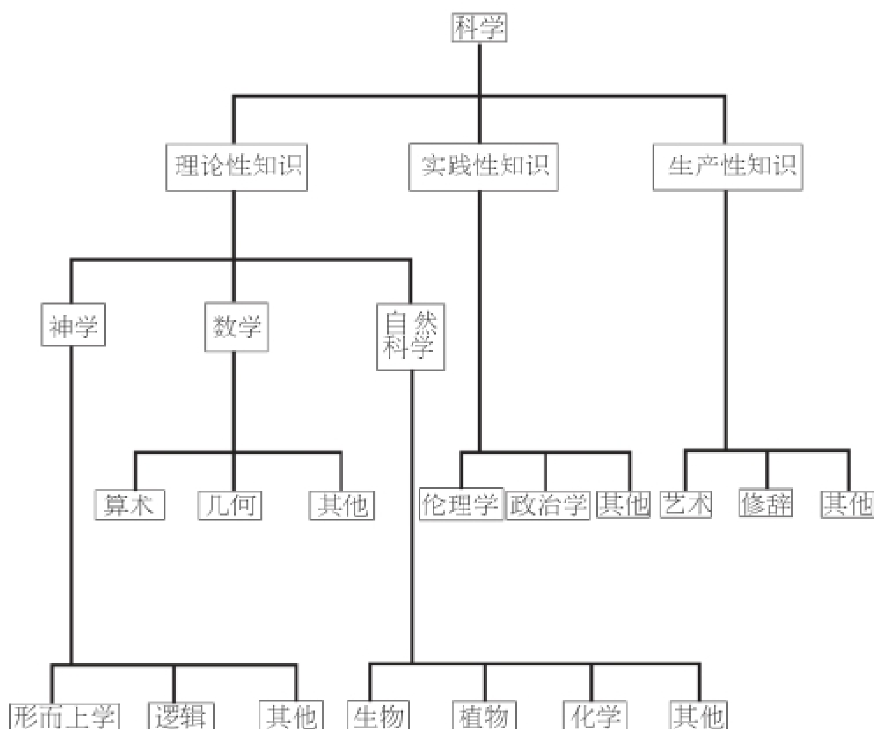

Rhetorica.
Logica


Grammatica.
MENSAM PHILOSOPHICAM fecit Matth Tympius

图8“亚里士多德本人在对事物进行分类时没有讨论逻辑的位置。”在文艺复兴时期，逻辑有时被视为亚里士多德哲学花园里智慧树的主根。

亚里士多德本人在对事物进行分类时没有讨论逻辑的位置。他主张，研究作为存在的存在物的学者会研究“被数学家称做公理的事物”或者“演绎的第一原则”；“因为它们属于存在的万物，而不是属于某个特定的、独立于其他事物的物类”。他还认为，逻辑学家“采用的形式与哲学家一样”，或者说讨论事物的范围与第一位哲学的研究者讨论的一样。毕竟，作为一种完全概括性学科的逻辑学，大概应该归类于形而上学或归类于研究作为存在的存在物的学科。但是在很多段文字中亚里士多德似乎在暗示：逻辑学不能这样归类；实际上，他在说逻辑学家“采用的形式与哲学家一样”时，随后立刻又补充说，然而他从事的是一个不同的领域。

亚里士多德所认为的人类知识结构可以用下图表示：



第七章
逻辑学

科学——至少是理论性科学——是要公理化的。那么它们的公理又是什么呢？一个命题必须要满足什么样的条件才能被视做公理呢？还有，每个学科里进行推导时要采用什么形式？定律由公理推导要通过什么样的规则？这些都是亚里士多德在他的逻辑学作品，尤其是在《前分析篇》和《后分析篇》中提出的问题。让我们首先看一下演绎的规则，并同时看一看亚里士多德逻辑学的形式部分。“所有句子都有意义……但不是所有的句子都构成陈述：只有那些能被证明真伪的句子才构成陈述。”“在所有陈述中，一些是简单命题，也就是说，那些肯定或否定某些事物的某些方面的命题；有些则由简单命题组成，因此是复合句。”作为一个逻辑学家，亚里士多德只对能被判断真伪的句子感兴趣（命令、疑问、劝戒句等是修辞学和语言学学者关注的对象）。他主张，每个这样的句子要么是简单句，要么是由简单句组成的复合句；他的解释是，简单句是那些肯定或否定某些事物的某些方面——后来他又坚称是肯定或否定某 事物的某 方面——的句子。

在《前分析篇》中，亚里士多德使用了“命题”这个词描述简单句，并使用“项”来描述凸显部分。因此，一个命题肯定或否定某物的某个方面，某物和某个方面就是它的两个“项”。被肯定或否定的事物叫做命题的谓项；由谓项肯定或否定的事物被称为命题的主项。亚里士多德逻辑学关注的所有命题要么是一般性的，要么是特定的；换句话说，它们肯定或否定一个谓项做某一类的全部项、某一项或某几项。因此，在命题“每个胎生动物都是有脊椎的”中，“有脊椎的”是命题的谓项，短语“胎生动物”是主项；命题肯定了谓项对主项的描述——而且所有的主项都具有谓项的描述内容。同样地，在命题“一些卵生的动物不是有血的”中，“有血的”是谓项，“卵生的动物”是主项；命题否定某些主项具有谓项内容。很容易看出，亚里士多德的逻辑学准确地说在关注四种命题：完全肯定命题，肯定所有某个事物的某方面；完全否定命题，否定所有某个事物的某方面；个别肯定（特称肯定）命题，肯定某类型中某些事物的某个特征；个别否定（特称否定）命题，否定某类型中某些事物的某个特征。

此外，命题还有各种不同的语气：“每个命题表达的或者是某物具有，或者是某物必然具有，或者是某物可能具有。”因此，命题“一些枪乌贼可长到三英尺长”肯定的是，一码[1]长实际上对一些枪乌贼而言是真实的。命题“每个人必然是由肉、骨等构成的”是说，每个人都必然具有肉身——如果不是由肉、骨等构成的就不能称其为人。“可能的是，没有马睡觉”说的是，睡觉可能不是马的行为——每个马都可能一直保持醒着的状态。这三种语气或“模态”被称为（尽管不是被亚里士多德称为）“断言”、“绝对”和“模糊”。

总之，那就是亚里士多德对命题性质的描述，这在《分析》[2]中可

以找到。所有命题或者是简单命题，或者是由简单命题构成的复合命题。每个简单命题包含两个项：谓项和主项。每个简单命题或者是肯定，或者是否定；或者是一般性的，或者是特定的。每个简单命题或者是断言的，或者是绝对的，或者是模糊的。

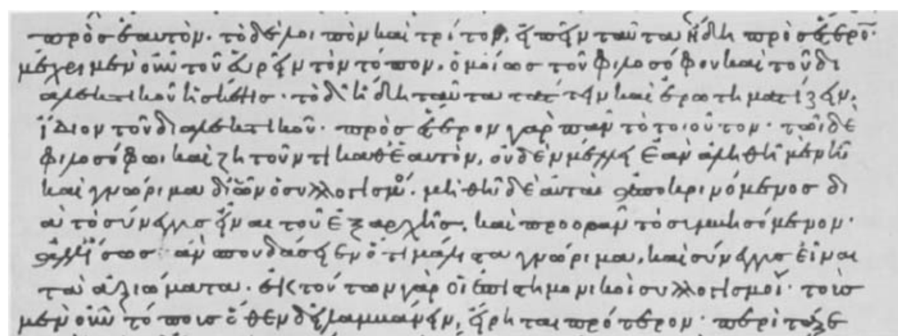


图9“哲学家肯定会迫切地去获得与研究问题有关的已知公理；因为科学三段论正是建立在这些公理之上的”（《论题篇》，第155页14-16行）。这里展示的手稿是由修道士伊弗里姆于公元954年11月写的。

《分析》中的观点与短文《论解释》的并不完全一样，亚里士多德在《论解释》中详细探讨了简单命题的性质和结构。作为一种观点，它受到各种各样的反对。所有的命题都是简单命题或是由简单命题组合成的复合命题吗？比如，“人们现已知道的是，章鱼的最后一根触须是分叉的”这个句子肯定是个复合命题——它其中的一部分包含了命题“章鱼的最后一根触须是分叉的”。但它不是由简单命题构成的复合命题。它由一个简单命题构成，这个命题前加了“人们现已知道的是”，而这个前缀不是命题。还有，所有的简单命题都只由两个项组成吗？“下雨了”就很简单。但这个句子包括两个项吗？还有，“苏格拉底是人”是什么类型的命题呢？这个句子当然包含了一个谓项和一个主项。但它既不是一般性命题，也不是特定命题——它不是在说“全部”或“一些”苏格拉底的任何情况；毕竟，“苏格拉底”这个名字不是个一般词，因此（正如亚里士多德本人所说）“所有”和“一些”这样的词不适合本句。

最后，再来看这样一些句子：“奶牛有四个胃”、“人一次生产一个后代”、“牡鹿每年脱落一次鹿角”——这些句子构成亚里士多德生物学作品的内容。每个奶牛都有四个胃是不正确的——也有畸形的奶牛有三到五个胃。然而作为生物学家的亚里士多德并非想说，一些奶牛恰巧有四个胃，更不是说大多数奶牛有四个胃。相反他想说的是，每个奶牛在自然状态下有四个胃（即使由于出生时发生意外，一些奶牛实际上没有四个胃）。亚里士多德强调，在自然状态下许多事物“大部分地”有效；并且他认为自然科学的大部分事实都可用这样的句子形式表达：在自然状态下，所有某某某某都这般这般，即如果某某某某大部分都这般这般，那么这个句子就是正确的。但是那种形式句子的确切结构又是怎样的呢？亚里士多德极力思考这个问题，却没有找到满意的答案。

亚里士多德在《前分析篇》里提出的逻辑体系是以对命题性质的描述为基础的。他所考虑的论点都由两个前提和一个结论组成；这三个成分每个都是一个简单命题。逻辑学是一门概括性分支学科，亚里士多德想概括地处理所有（他所描述的各类）可能的论点。但是论点无限多，没有什么专题论文能够对所有论点进行分别论证。为了获得概括性，亚里士多德引入一种简单的方法。不用特定的词——“人”“马”“天鹅”——来描述和突出论点，他使用字母A、B、C。不使用真正意义上的句子，比如“每个章鱼有八根触须”，他使用准句子或逻辑式，比如“每个A是B”。使用字母和逻辑式可使亚里士多德高度概括地进行论述；因为如果一个逻辑式为真，那么这个逻辑式里每个特定的情形都是真值。比如，亚里士多德需要表明：我们从“一些海洋生物是哺乳动物”可推断出“一些哺乳动物是海洋生物”，从“一些男人是希腊人”可推断出“一些希腊人是男人”，从“一些民主政权不是自由的”可推断出“一些非自由政权是民主的”，等等——他是想表明（按专业的说法）：每个特定的肯定性命题都可以进行转换。他实现这种转换，是通过对逻辑式“一些A是B”进行思考，并证明可以从该逻辑式推断出相应的逻辑式“一些B是A”来做到的。如果那样证实该逻辑式是正确的，那么就可以一次性地证明，那种逻辑式无限多的情形都是正确的。

亚里士多德创造性地使用了字母。现在，逻辑学家对这一创造十分熟悉，不假思索地进行应用，他们或许已忘记这样的发明是多么了不起。《前分析篇》常常使用字母和逻辑式。因此，亚里士多德描述并认可的第一类论点就是通过字母进行表述的：“如果A断定每一种B，并且B断定每一种C，那么A必然断定每一种C。”在这种形式的论证里，所有三个命题（两个前提和一个结论）都是一般性的、肯定的、断言的。举个例子：“每个呼吸的动物都有肺；每个胎生动物都呼吸；因此每个胎生动物都有肺。”

在《前分析篇》的第一部分里，亚里士多德考虑了所有简单命题的可能组配，并确定了从哪些组配中可以推出第三个简单命题、哪些组配不能得出结论。他将组配分为三组，或称为三“格”[3]，以一种严密而有序的方式展开讨论。根据一种固定的形式进行组配，亚里士多德用符号表示每一组配，并从形式上证明可能得出什么样的结论（如果能得出的话）。整个叙述被认为是第一篇形式逻辑学论文。

《前分析篇》中的逻辑理论被称为“亚里士多德的三段论法”。希腊单词sullogismos被亚里士多德解释如下：“一个三段组合就是一个论点：某些事物被假定，与这些假定事物不同的事物根据被它们自身证明为正确的事实而必然出现同样的结论（假定）。”《前分析篇》的理论是一种三段演绎法——一种我们或许会称为演绎推理的理论。

亚里士多德对自己的理论作过很多重要的断言：“每个证明和每个演绎推理（三段演绎）必定要通过我们所描述的格才能产生”；换言之，每一个可能的演绎推理都可以被证明，是由亚里士多德所分析过的论点中的一种或多种依次排列构成的。实际上，亚里士多德是在断言他已创立

了一套完整而完美的逻辑学；他还提出了一个复杂的论点来支持自己的断言。该论点是有缺陷的，因而他的断言也是错误的。而且，该理论沿袭了命题描述方面的缺点，而命题描述正是该理论的基础——此外它本身还包含许多内在的不足。然而，后来的思想家对亚里士多德的阐释力如此折服，以至于一千多年来亚里士多德的三段论演绎法一直被教授着，就像是其中包含了逻辑真理的精华。不管从哪一方面来看，《前分析篇》——开创逻辑学的第一次尝试——确实是一部杰出的天才之作。其行文优美而有条不紊，其论点有序、清晰而严密，并且实现了很好的概括性。

【注释】

[1] 一码等于三英尺。——编注

[2] 指《前分析篇》和《后分析篇》。——编注

[3] 即三段法的格。——译注

第八章 知识

《前分析篇》所探讨的逻辑学适用于从一个学科的公理推导出该学科的定律来。《前分析篇》主要是研究公理本身的性质，并进而研究公理化演绎科学的概括性形式。《后分析篇》却以一种令人惊讶的程度独立于《前分析篇》所提出的三段论理论：不论对这个事实有怎样的解释，它有个令人愉快的结果——亚里士多德推理理论的缺陷并没有被他的公理化理论全盘继承。

亚里士多德对公理性质的描述建立在他对知识性质的见解上；因为一门科学的目的就在于把我们对该门学科内各种主题的知识系统化，其中的公理和定律因此必须是已知的命题并且要满足基于知识之上的条件。据亚里士多德所说，“我们认为我们了解某事物（在绝对意义上，而非似是而非地或意外地），是当我们认为我们既知道该物之所以成为该物的原因（并知道那就是它的因），又知道该事物不可能成为他物的时候”。如果一个动物学家首先知道为何奶牛有四个胃（知道奶牛有四个胃是因为某种事实），并且知道奶牛必须有四个胃（不仅仅是碰巧有四个胃），那么他才算知道奶牛有四个胃。这两个基于知识之上的条件统领着亚里士多德《后分析篇》中研究公理科学的整个方法。

第一个基于知识之上的条件是因果关系条件。“原因”这个词必须以一种宽泛的意义来理解：它译自希腊语单词aitia，一些学者更倾向于把它译做“解释”。引证某物的“原因”就是在解释该物为何如此。

因果关系的条件与其他多种要求相关联，这些要求是任何一个学科的公理都必须满足的。

> 如果认识是我们已规定的东西，那么结论性的知识必须建立在那些真实的、第一位的、直接的、比推论更为人所知更优先并成为推论的原因的事物之上；因为这样一来，原理才适用于要证明的事物。也可能没有这些条件而产生一个推论，但没有这些条件就不会有证明；因为它不会产生知识。

结论性知识的原理或出发点是该学科所赖以建立的那些公理；亚里士多德的总体观点是：如果原理和公理所基于的系统想要成为一门学科、一个知识系统，这些原理和公理就必须满足某些必要条件。

很显然，这些公理必须是正确的。否则它们就既不能为人所知，也不能为我们对定律的了解提供基础。同样显然的是，公理必须是“直接的和第一位的”。否则就会有比它们还居先、能推导出它们的真理——这样，它们就全然不能成为公理或原始原理。还有，就我们的定理要依赖公理而言，说公理必然比定律“更为人知”是合理的。

亚里士多德列举的最后一个条件是，公理必须“比推论更优先并成为

推论的原因”，正是这一点与他对知识本质的描述最直接相关。我们关于定律的知识建立在这些公理之上，并且知识涉及对原因的理解：因此，公理必须陈述终极原因，为定律所表达的事实提供解释。一个读公理化学科的人，如果由公理开始，然后逐步读后来的定理，他实际上就是在阅读一大串因果相连的事实。

乍一看，因果关系条件显得很古怪。为何我们认为认识某物需要认识其原因？我们真的知道很多事实却对其原因一无所知？（我们知道通货膨胀发生了，但是经济学家却不能告诉我们为何会发生通货膨胀。我们知道第二次世界大战在1939年爆发，但是历史学家却对战争的原因争论不已。）而且，因果关系条件似乎有往回无限寻找原因的危险。假定我知道X；那么，根据亚里士多德的理论，我必然知道X的原因，称之为Y。接下来，似乎可以推论我必然也知道Y的原因；如此向前，没有止境。

亚里士多德对这些问题中的第二个进行了明确讨论。他认为，有些事实从原因上来讲是原始的，或者说除了其自身之外没有别的原因；他有时这样表述：这些事实是自为因果关系或不需解释的。奶牛为何有角？因为它们牙齿上有缺陷（这样，构成牙齿的物质用于长角了）。它们为何在牙齿上有缺陷？因为它们有四个胃（这样它们就可以消化未咀嚼的食物）。它们为何有四个胃呢？因为它们是反刍动物。那么，奶牛为何是反刍动物？仅仅因为它们是奶牛——除了它们是奶牛之外，没有进一步的特征可以解释为何奶牛是反刍动物；一头奶牛是一个反刍动物的原因就在于它是一头奶牛。

奶牛是反刍动物的事实是无须解释的。亚里士多德常说这种无须解释的事实是定义或定义的组成部分；所以学科的公理大部分都是由定义构成的。定义在亚里士多德看来不是对某个词意义的陈述。（奶牛是反刍动物不是单词“奶牛”的释义部分；因为我们知道“奶牛”这个词的意义远早于我们知道奶牛是反刍动物。）相反，定义陈述一个事物的本质，即那个事物之所以成为该事物的特征。（奶牛是反刍动物这一点是奶牛的基本特征的一部分；成为奶牛就是成为某种反刍动物。）一些当代哲学家已拒绝了——还嘲讽——亚里士多德的本质论。但是亚里士多德证明了自己是更优秀的科学家；因为科学努力的一个内容就在于用物质和事物的基本特性——换句话说，用它们的本质——来解释它们的不同特征和反常表现。亚里士多德的公理化学科由本质开始，然后逐次地解释衍生特征。比如，动物生物学定律要表述动物的衍生特征，由公理演绎定律的过程会展示这些特征是如何依赖相关本质的。

但是所有的知识都必然具有这样的因果或解释关系吗？尽管亚里士多德正式的观点是“我们只有认识其原因时才算认识事物”，他经常和我们一样，在原因没有被注意到的时候，使用“认识”这个词。并且，亚里士多德在声称知识总有因果关系时肯定是错误的。但是，若仅仅痛惜其错误、然后又把错误传递下去，无疑是短视之举。亚里士多德与之前的柏拉图一样，主要关注一种特殊的知识——我们可以称之为科学理解的

知识；声称科学理解要求对事物的因有所认识，这一主张是可以接受的。尽管我们可能说不出为何发生通货膨胀同时又十分清楚地知道发生了通货膨胀，但我们只有理解其原因才能声称理解了通货膨胀现象；经济学在能够提供这样一种因果理解之前是不完善的。从词素学上理解，亚里士多德对“知识”的定义是错误的；但若理解为对科学研究之性质的评论，该定义则表达了一个重要的真理。

因果关系条件就讲到这里。亚里士多德在对知识的描述里提出的第二个条件是，已知的事物必定是必然的事实：如果你知道某物，那么该物不可能是其他事物。亚里士多德在《后分析篇》里阐述了这一点。他将这一点与以下论点联系起来：只有普遍命题才能为人所知。他推论说，“从这样一个证据得出的结论必定是永久性的——关于事物的证据或知识是不会被破坏掉的”。

必然性条件和它的两个推论似乎比因果条件还要怪异。我们肯定知道一些只在一定条件下正确的事实（比如，世界人口在增长），并知道一些特定事实（比如，亚里士多德生于公元前384年）。而且，许多学科似乎认同这样的知识。比如，天文学研究的是特定对象——太阳、月亮和星星；这与亚里士多德在《气象学》里所研究的地理学相类似，并且尤为明显的是，与历史学相类似。亚里士多德的确认为，天文学研究的对象是不会毁灭的、永恒的。他同时认为，“诗歌比历史更具哲学色彩、更严密，因为诗歌倾向于描写普遍的事物，历史则关注特定事物”。（换言之，历史不具有完全的科学地位。）但是，这也改变不了一个事实：一些科学明确地研究特定事物。

此外，亚里士多德认为（我们不久将会看到）世界的基本实体是可毁灭的特定物质；如果他被迫得出观点，认为不存在关于这些基本物质的基本知识，那就自相矛盾了。不管怎样，亚里士多德从必然性条件推断出知识必定是关乎永恒物质的，这样的推断是错误的。一个普遍的也许还是必然的真理是：人类的父母本身也是人（就像亚里士多德所说的，“人生育人”）。你也许会说这是个永恒真理——至少一直是对的。但那不是一个关于永恒物质的真理：这是一个关于终有一死的、可毁灭的人的真理。而且，亚里士多德本人在一段复杂的论述的结尾总结道：“说所有知识都是普遍的……在某种程度上是对的并且在某种程度上又不对……很明显，知识在某种程度上是普遍的，同时在某种程度上又不是普遍的。”因此，他承认“在某种程度上”存在着关于特定事物的知识；因而我们必须把必然性条件的第二个推论作为一种错误而摒弃。

至于第一个推论，我已说过，在亚里士多德看来，科学定律并不总是普遍而又必然地正确：有些定律只是“大部分”正确；“大部分”正确和一直正确之间的区别很明显。“所有的知识或者是关于一直正确的事物的，或者是关于大部分正确的事物的（若非如此，人们又如何能学习知识或向他人教授知识呢？）；因为知识必然取决于一直正确的或者大部分正确的事物或原理——比如，蜂蜜水大部分对发烧的人有好处。”亚里士多德关于科学命题必然是普遍的这一断言，据他自己承认，是夸大其

词。必然性条件本身也是这样。

科学追求普遍适用性；为了理解特定的事件，我们必须把它们看做某种普遍事物的组成部分。亚里士多德的观点，即知识只关乎那些不可能成为他物的事物，就是这种重要事实的反映。但是这是一个被歪曲的反映，并且《后分析篇》里所规定的必然性条件过于严格了。

第九章
理想与成就

亚里士多德是作为一个系统的思想家为人所知的。不同的科学既是独立的，又是系统地相互关联的。每一个单个学科都是以公理体系的形式——就像后来的哲学家所说的那样，“以几何的方式”提出和表述的。而且，亚里士多德的学科概念赖以栖身的那组观念本身就得到了系统的研究和整理。也许这没有什么令人惊讶的。毕竟，哲学的本质就在于系统性；并且亚里士多德的系统——他的世界“图景”——许多世纪以来一直被人赞赏和称道。

然而，也有一些学者对亚里士多德的这种观点持有异议。他们否认他是个系统的构造者。由于不相信系统哲学的宏伟断言，他们认为亚里士多德的优点在其他方面。在他们看来，亚里士多德的哲学实质上是“难题解答式的”：它的精髓在于提出特定的困惑或难题（aporiai），并提出特定的解决方法。亚里士多德的思想是试探性的、可变通的、不断变化的。他没有设计一个宏大的方案，然后往里面填写细节；他也没有向着单一的目标使用单一的方法。相反，细节就是全部；并且论证方法和模式也随着所解释主题的变化而不断地变化。亚里士多德的论证是逐项完成的。

这种对亚里士多德思想的非系统性解释现在被广泛接受。有很多证据可用以支持这一解释。比如，《形而上学》第三卷就有一长串的难题目录，并且该书的其他内容大都用于解答这些难题。或者考虑一下这段引文：“此处，像别处一样，我们必须记下各种现象，首先仔细检查这些难题，然后我们必须验证关于这些问题的著名观点——可能的话就验证所有的观点，否则就验证大多数和最重要的观点。”首先记下关于该问题的主流观点（“各种现象”，或“似乎如此的事物”，是指关于该主题的可信观点）；然后仔细阅读这些观点所提出的难题（因为这些难题也许很模糊，或者因为它们相互不一致）；最后证明所有或者大部分观点是正确的。这不是系统构建的处方；不过，这是亚里士多德推荐并有时遵循的方法。

此外，这种难题解答式说法似乎恰当解释了亚里士多德著作的一个方面，该方面如果按照传统方法来解释肯定会令人困惑。亚里士多德关于学科的专题论述从来不是以公理化形式呈现的。《后分析篇》中所给出的解答并没有在后来的著述，比如《气象学》和《动物结构》中得到遵循。这些专题论述没有先确定公理，然后接着推导定律；相反，它们提出并试图回答一系列相互关联的问题。按照传统观点，这些专题论述看起来一定——说句自相矛盾的话——完全不是亚里士多德式的了：所鼓吹的系统在这里完全不明显了。按照难题解答式说法，这些著述反映了亚里士多德哲学的精髓：他偶尔对系统化进行的思考不可太当真——它们只不过是对柏拉图式学科概念的礼仪性姿势而已，并不能证明亚里士多德自己的根本信念。

不可否认的是，亚里士多德的许多专题论述在风格上大部分都是难题解答式的——它们讨论问题，并且逐项讨论。同时不可否认的是，这些专题论述在公理化推导方法方面内容很少，甚至没有。但是，这并不是说亚里士多德实质上不是个系统的思想家。在《后分析篇》中所阐释的学科理论，不能被当做一种不相关的古董、一次对柏拉图灵魂的屈膝而加以拒绝。在这些主题论述里有这么多关于系统化的暗示，以致对难题的解答不能被看做亚里士多德科学和哲学研究中最首要的事情；并且——值得强调的一点是——即使对单个问题进行的逐项讨论，也通过研究和回答这些问题的共同概念框架而获得了思维上的统一。系统化不是在专题论述里实现的，而是在其背后存在的一种理念。



图101996年发掘的吕克昂遗址。“吕克昂不是私立大学：它是个公共场所——是一座圣殿、一所高级学校。一个古老的传说是这样的：亚里士多德上午给学生授课，晚上则给一般公众作讲座。”

那么，关于亚里士多德著作的非系统化特征我们又有什么要说的呢？第一，不是所有的亚里士多德专题论述都是科学著作：许多是关于科学的著作。《后分析篇》就是一个恰当的例子。该专题论述不是公理

化陈述，但它是一个关于公理化方法的专题论述——它关心的不是科学的发展，而是分析发展科学的方法。此外，《物理学》和《形而上学》的许多部分都是关于我们所称的科学之基础的论文。我们不应指望，关于科学之结构和基础的作品本身就体现出学科内作品应有的特征。

但是，亚里士多德那些真正的科学作品所具有的“难题解答式”特征又该如何解释呢？比如，为何《气象学》和《动物结构》没有按公理化方式表述呢？答案很简单。亚里士多德的系统是为精致的或完整的科学所进行的一个设计。《后分析篇》没有描述科学研究者的活动：它确定了对研究者的研究结果进行系统化组织和呈现的形式。亚里士多德所了解、所推动的科学不是完整的，他也不认为它们是完整的。也许他有过乐观的时刻：古罗马的西塞罗称“亚里士多德指责那些认为哲学已经被他们完善的老哲学家们，说他们要么非常愚蠢，要么非常自负；但他本人能够看出，由于短短几年内取得了巨大进展，哲学可能会在很短的时间里得到圆满地完善”。但事实上，亚里士多德从未吹嘘说完善了知识的任何一个分支——也许除了逻辑学之外。

亚里士多德所述足以让我们看到，在一个理想的领域里，他本可以如何表述并组织他辛勤积累起来的科学知识。但是他的系统化方案是为一个完整的科学而准备的，他本人在世时并未发现所有知识。由于这些专题论述并非对成熟学科的最终表述，我们不应期望在它们之中看到一系列按序展开的公理和推论。因为这些专题论述最终是要表达一门系统学科，我们可以期待它们能显示出如何实现这样的系统。这正是我们所发现的：亚里士多德是个系统的思想家；他幸存下来的专题论述展现的是其系统的一张局部的、未完成的草图。

第十章
实在

科学是讨论真实事物的。这就是科学是一种知识而非幻想的原因。可是什么样的事物是真实的呢？科学必须关注的基本物质是什么呢？这就是本体论要研究的、亚里士多德予以极大关注的问题。他讨论本体论的一篇论文《范畴》写得相当清楚；但是他的本体论思想大部分体现在《形而上学》和那部模糊著作的一些最模糊部分中。

“现在和过去一直被提出并一直困扰人们的问题是：什么是存在？也就是说，什么是物质？”在简述亚里士多德对这个问题的答案之前，我们必须就这个问题本身进行提问。亚里士多德追求的是什么？他说的“物质”是什么意思？这个初步问题最好通过迂回的方式来解答。

《范畴》关注的是谓项的分类（亚里士多德使用katêgoria来表示“谓项”）。考虑一下某个特定的主题，比如说亚里士多德本人吧。我们能问各种各样有关他的问题：他是什么？——他是人，是动物，等等。他的特质是什么？——他是脸色苍白的、聪明的，等等。他的身材如何？——他五英尺十英寸高，体重十点八英石[1]。他与其他事物是何种关系？——他是尼各马可的儿子、皮提亚斯的丈夫。他在哪里？——他在吕克昂……等等。不同类型的问题可由不同类型的谓项来恰当回答。“身材如何”这个问题涉及到表示数量的谓项；“何种关系”问题涉及到关系谓项，如此等等。亚里士多德认为，这样的谓项有十类；他还描述了每类谓项的特性。例如，“数量的真正特性是它能被称做相等或不相等”，再比如，“仅就质量而言，指的是事物被称为相像或不相像”。亚里士多德对所有分类的叙述并不同样清楚，他对什么归属于哪一类的讨论有些令人困惑。此外，人们还不清楚亚里士多德为何把谓项分成十类。（除了在《范畴》里，他很少使用全部的十类谓项；并且他也许不太执着于是否正好是十类。）但总的一点是很清楚的：谓项分为不同的类。

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ

ARISTOTLE'S
METAPHYSICS

A REVISED TEXT
WITH INTRODUCTION AND COMMENTARY

BY

W. D. ROSS

FELLOW OF ORIEL COLLEGE
DEPUTY PROFESSOR OF MORAL PHILOSOPHY IN THE
UNIVERSITY OF OXFORD

VOLUME I

OXFORD
AT THE CLARENDON PRESS
1924

图11“人天生渴望认识”：这是亚里士多德在《形而上学》里乐观的开卷语。本图是戴维·罗斯爵士汇编的亚里士多德《形而上学》的标题页，该书由牛津大学出版社于1924年首次出版。

亚里士多德对谓项的分类现在被称做“范畴”，“范畴”这一术语的含

义由被归类的事物转变为这些事物被归入的类；所以，谈论“亚里士多德的十个范畴”是很正常的。更重要的是，范畴通常指的是“存在”的范畴——事实上，亚里士多德本人有时会称它们为“存在事物的类型”。为何会出现从谓项的类向存在物的类的转变呢？假定谓项“健康的”对亚里士多德的描述是真实的：那么“健康”就是亚里士多德的一个特质，并且定然存在一种叫做健康的事物。总的说来，如果一个谓项对某物的表述为真，那么该事物就具有某种特征——与谓项一致的特征。并且与谓项相一致的事物或特征本身，又可以用一种与谓项分类方法一样的方式进行分类。或者更确切地说，只有一种分类：在对谓项进行分类时，我们同时对特征进行了分类；当我们说在“亚里士多德是健康的”这个句子中描述亚里士多德的谓项是一个质量谓项，或在“亚里士多德在吕克昂里”这个句子中描述他的谓项是一个地点谓项时，我们其实在说健康是一种质量或者说吕克昂是一个地点。事物与谓项一样，分为不同的类；并且，如果谓项有十类或十个范畴，就有十类或十个范畴的事物。

回答“某物是什么？”这一问题的谓项属于亚里士多德称之为“实体”的范畴；属于该范畴内的事物就是实体物质。实体的分类特别重要，因为这一分类是第一位的。为了理解实体的第一位重要性，我们得简要地看一看对亚里士多德整个思想具有核心意义的一个概念。

亚里士多德注意到某些希腊词语是模棱两可的。比如“sharp”这个词，在希腊语中和在英语中一样，都可描述刀和声音；很明显，描述声音很sharp（尖锐）是一回事，描述刀很sharp（锋利）则又是一回事。许多模棱两可的情况很容易被发现：它们可造成双关，但它们并不造成理解上的困惑。但是，模棱两可的情况有时表达的意思更为微妙，有时会影响具有哲学意义的术语。亚里士多德认为哲学里的大部分重要术语都是模棱两可的。在《智者的驳辩》中，他用了不少时间来阐释和解答基于词义模糊性之上的诡辩难题；《形而上学》第五卷——有时被称为亚里士多德哲学词汇表——就是一组短文，讨论许多哲学术语的不同含义。“某物被称为一种原因的一种条件是……，另一种条件是……”；“如果……或如果……某物就被称为是必然的”；等等，诸如此类，亚里士多德自己的哲学体系里的许多核心术语也有讨论。

其中一个被亚里士多德视为语义模糊的术语是“存在”（being）或“存在物”（existent）。《形而上学》第五卷第七章就是用来阐释“存在”的；第七卷的开头就说：“就像我们在前面讨论语义模糊性时描述的那样，事物据说具有多重意思。因为存在表明一个事物是什么（也就是说，某人或某事如此这般）以及以这种方式表述的每一个其他事物，或其他事物的量或数量。”至少，有多少种存在的范畴就有多少种“存在”意义。

一些语义模糊仅仅是“偶然的同音异义”现象——就像希腊语单词kleis既表示“门闩”，又表示“锁骨”。亚里士多德并不是想说，kleis同时意指“门闩”和“锁骨”是一种偶然（那很明显是错误的，许多语义模糊都可以用某种大致的相似性来加以解释）。他的意思是，该词的两个用法

之间没有意义上的联系：你可以在毫不知道另外一个词义的情况下使用其中的一个意义。但是，并非所有的语义模糊都是这种意义上的“偶然的同音异义”，并且，尤其是“存在”（be）和“存在”（exist）这两个词并不代表一种偶然的同音异义：“按一般说法，事物以许多方式存在，但这仅仅是在描述某一事物或某一单个性质，不是同音异义。”（“不是同音异义”在此是指“不是偶然的同音异义”。）亚里士多德用两个非哲学事例来解释他头脑中的思考：

> 每一种健康的事物都关乎健康——一些事物拥有健康，一些事物带来健康，一些则是健康的迹象，一些事物乐意接受健康。被称为医疗的事物与医疗技术有关——一些事物拥有医疗艺术，一些能很好地适应医疗技术，其他的则是实现医疗艺术的仪器。我们还可以找到以类似方式称呼的其他事物。

“健康”这个词的语义是模糊的。我们称各种各样的事物——人、矿泉疗养、食品——是健康的；但是乔治五世、博格诺里吉斯[2]和全麦维的健康不是一个意义上的健康。不过，“健康”的不同含义是相互关联的，这种相互关联是由以下事实决定的：它们指的都是某一事物，即健康。因此，说乔治五世是健康的指的是他拥有健康；说博格诺里吉斯是健康的是因为它能带来健康；说全麦维是健康的是因为它能维持健康等等。“某种单个的特性”被用于解释，为何这些不同事物中每一种都是从不同的角度阐述健康的。

“医疗的”这个术语也是这样，它以类似的方式指向医学。根据亚里士多德的说法，“存在”或“存在物”也是如此。

> 因此，事物按不同的说法以许多方式存在着，但都与一个最初的出发点有关。一些事物被称为存在是因为它们是实在物质；其他则因为是物质的属性而存在着；还有的是因为它们是物质的生成途径，或是物质以及与物质有关的存在物的破坏、匮乏、质量属性、生产者或创造者，或因为它们是对这些方面或对物质的否定。

就像健康之所以被称为健康是因为与健康有关，所有的事物之所以被称为存在（be）或存在（exist）是因为与实存物质有关。存在着颜色和尺寸、变革和破坏、地点和时间。但是颜色的存在是因为某种物质有颜色，尺寸的存在是因为某种物质具有大小，运动的存在是因为某种物质在运动。非物质也存在，但它们是寄生性的——它们作为物质的变体或属性而存在。非物质的存在是因为存在的物质以一种或另一种方式发生了变体。但物质的存在不是寄生性的：物质的存在是第一位的；因为物质的存在不是因为其他事物——非物质——的存在才得以实存。

与“健康”一样，“存在”这个术语是多样性的统一；正如“健康”一词指向健康，“存在”都指向实在物质。这就是实在作为第一位类别与其他存在范畴相关联的主要方式。

那么，成为一个实在意味着什么呢？实在谓项就是恰当地回答“那是什么”的谓项。人是一个实在；换言之，“人”是一个实在谓项，因为“他是人”就是对“亚里士多德是什么？”的恰当回答。但是，“那是什么？”这样的问题太不严密了。在《形而上学》第五卷里，亚里士多德又补充或增加了一项成为实在的不同标准：“事物以两种方式被称做实在：任何终极主体，不是说明其他事物（主体）的；以及任何可以分离的‘这个某某人（物）’。”在事物被称为实在的第二种方式中，串起了亚里士多德在思考这个问题时经常使用的两个概念：实在是“这个某某人（物）”，并且它又是“可以分离的”。

“这个某某人（物）”翻译自希腊语“tode ti”，一个很古怪的短语，亚里士多德在其他地方也未作解释。他头脑中所考虑的也许可以表述如下：实在是我们可以用指示短语“这个某某人（物）”来谈论的事物，是可以被挑选出来、加以识别并分成个体的事物。比如，苏格拉底就是“这个某某人”的一个例子；因为他是这个人——一个我们能挑选出来进行识别的个体。

但是，对于苏格拉底的面色，比如苍白，情况又是怎样？我们不能用短语“这个苍白”来指称吗？这个苍白不是我们能识别和重新识别的事物吗？亚里士多德认为“这种特定的苍白是在一个主体，即物体之上（因为所有的颜色都附着在物体上）”，他用“这种特定的苍白”似乎是指“这个苍白”，苍白这种属性的一个个体实例。但是，即使这个苍白是一个个体事物，也并不表明我们必须承认它是一个实在。因为实在不仅是“这个某某人（物）”，而且还是“可以分离的”。这里的可分离性又是什么呢？

看来，苏格拉底可以没有苍白而存在，但苏格拉底的苍白不能在没有苏格拉底的情况下存在。苏格拉底可以躺在沙滩上，因此不再脸色苍白；他没有苍白地在那里——但是他的苍白却不能没有他而独自在那里。苏格拉底可以脱离苍白。苏格拉底的苍白却不能脱离苏格拉底。这也许就是亚里士多德所说的可分离性的部分内容，但是可能不是他要表示的全部意思。首先，苏格拉底可以停止脸色苍白，但他不能停止脸上的颜色；他可以脱离苍白，但他不能以同样的方式脱离颜色。

我们需要重提一下亚里士多德对存在的模糊性的描述。我们已看到，一些事物是寄生在其他事物之上的：一个寄生物的存在，是因为与另一个存在物以某种方式相关联。在寄生和分离之间有一种联系：如果一个事物不是寄生的，那么它就是可分离的。苏格拉底可以与苍白分离，因为苏格拉底的存在不是为了让他的苍白以某种方式被改变；而苏格拉底的苍白不可与苏格拉底相分离，因为它的存在是为了某种其他事物，即苏格拉底变得苍白。苏格拉底可以脱离他的苍白。他还可脱离颜色，因为尽管他必须有某种这样或那样的颜色，但他的存在不是为了让颜色以某种方式被改变。总的说来，苏格拉底可脱离其他的一切事物：苏格拉底的存在不是为了让其他事物变得这样或那样。

那么，何谓实在呢？一个事物，当且仅当它既是一个个体［一个“这

个某某人（物）”，能够由一个指示性短语指明的事物］，又是一个可分离的事物（非寄生的事物，其存在不是为了其他事物以某种方式进行改变）时，才是实在。

我们现在可以回到亚里士多德提出的那个永久问题上：什么样的事物才是真正的实在？我们不应指望从亚里士多德那里获得简单而又权威的答案（毕竟，他认为这个问题是个永久的谜），事实上，他试图给出的答案吞吞吐吐、难以理解。但是，有一两点相当清楚。亚里士多德认为，先辈们对这个问题已经暗示了许多不同的答案。一些人曾认为，像金、肉、土、水这样的物质是实在（他想到的主要是希腊最早时期的哲学家们，他们把注意焦点放在事物的材料组成上）。其他一些人认为，普通事物的终极组成部分就是实在（亚里士多德在此又想到古代原子论者的观点，他们设想的基本实体是细微的微粒）。然而，还有些思想家则提出数字是实在（毕达哥拉斯学派和柏拉图的一些追随者属于这一阵营）。最后，有些人认为，实在只能在某些抽象实体或一般概念中找到（柏拉图的形式教义就是这种理论的杰出代表）。粉笔、一组夸克微粒、质数、真理和美都是，或都曾被认为是构成实在的备选项。

亚里士多德否定了所有这些备选项。“很显然，在被认为是实在的事物中，大部分都关乎能力——动物的组成部分……土、火和空气。”我们也许会说，土的存在是为了让某些实在获得能力（在亚里士多德看来，土能让它们具有向下运动的能力或趋势）；火的存在是为某些实在加热、使之燃烧，然后有飘升的趋向。至于动物的组成部分，“所有这些都由它们的功能清楚地规定着；因为每个部分只有能执行其功能时才算名副其实——比如，眼睛只有能看事物才能称其为眼睛；并且不能看东西的眼睛只是一个同音异义的眼睛（比如，已死亡的眼睛或由石头做成的眼睛）”。眼睛就是能看东西的事物；眼睛的存在是为了让动物看见东西。

关于物质和动物的组成部分就说这么多。至于数字，他们很显然是非实体性的。只要有成组的三个事物，数字3就存在。数字本质上是事物的数量，尽管数字10与任何或每一组数量为十的事物不是一回事，可数字10的存在恰恰就在于存在着这样许多十个一组的实在。这至少是亚里士多德在《形而上学》最后两卷里提出的观点。



图12这是关于柏拉图形而上学的一则对话的残片，也许来自亚里士多德遗失的著作《论理念》。这段文字反写在一块泥巴上：泥巴吸收了莎草纸上的墨水，而莎草纸则腐烂掉了。这个残片是在阿富汗发现的——参见136页图解。

亚里士多德把驳斥的焦点大都放在对实在资格的第四个备选项上。柏拉图的形式理论是那时亚里士多德所熟悉的阐述最详细的本体论，那也是他在柏拉图学园里数年浸淫其中的一个理论。亚里士多德驳斥柏拉图的这个理论始见于一篇特殊的专题论述《论思想》之中，该文只保留下些许残片。他不断地攻击，提出一系列反对该理论的意见。许多论述涉及柏拉图观点的细节方面；不过，也有一些是关于总体方面的，这些

论述对任何把真理和美这样的一般性物项看做实在的理论都同样有辩驳力。

亚里士多德认为，只要有某些实在是白色的，白色就存在。相反，柏拉图认为一个实在是白色的在于其享有白色。在亚里士多德看来，白色的事物要先于白色而存在，因为白色的存在仅仅是因为存在着白色物体。在柏拉图看来，白色先于白色事物而存在，因为白色事物的存在仅仅是因为它们享有白色。亚里士多德驳斥柏拉图观点的论说非常有力，但是它们不能说服坚定的柏拉图主义者——也很难看出这一争论该如何收场。

如果柏拉图主义选择其他三种方式来描述实在，亚里士多德又会说什么呢？亚里士多德提出反驳的实在是什么呢？答案是坚实而又符合常理的。第一种也是最明显的实在是动物和植物；在此之外我们还可以增加其他天体（比如太阳、月亮、星星）和人造物（桌子和椅子、锅和盘子）。总体说来，可感知的事物——中等尺寸的物体——是亚里士多德世界里的主要内容；很重要的是，他常常通过质疑除了可感知的实在外是否还存在任何实在，来提出自己的本体论问题。在亚里士多德看来，这些是基本现实，也是科学主要关注的内容。

【注释】

[1] 英国重量单位，一英石相当于6.35千克或14磅。——译注

[2] 英国南部海滨小镇。——编注

第十一章
变化

关于亚里士多德世界里作为主要实在的中等尺寸的质料物体，我们还能再概括地说些什么吗？它们最重要的特征之一是它们在变化。不像柏拉图的形式（Forms）那样永久、同一地存在着，亚里士多德的实在大部分都是短暂的物项，经历着各种各样的变化。在亚里士多德看来，共有四种变化：一个事物可在本体方面发生变化，可发生质变、量变以及地点方位的变化。在本体方面的变化就是该物的形成和不再存在，或者说是该物的产生和毁灭；这类变化的发生是在一只猫出生和死亡的时候，一座雕塑被竖立和被打碎的时候。质变又叫改变（alteration）：当植物在阳光照耀下变绿、在暗处变得苍白时就发生了改变，当蜡烛遇热变软、遇冷变硬时就发生了改变。量变就是增益和缩减；自然界事物就是诞生时开始增长、终结时逐渐萎缩。最后一种变化——地点方位上的变化就是运动。《物理学》的大部分内容就是对不同形式的变化进行的一项研究。因为《物理学》研究的是自然科学的哲学背景，并且“自然是运动和变化的一个原则”，因此“事物如果拥有这样一个原则就是具有自然性”。换言之，自然科学的主题就是运动和变化的事物。

R-47133

PHYSICORVM
ARISTOTELIS
LIBRI,
IOACHIMO PERIONIO
interprete: nunc verò opera doctis-
ſimi Nicolai Grouchij inte-
grè reſtituti, limati,
& emendati.
QVORVM SERIEM
pagina ſequens in-
dicabit.

IN VIRTVTE,



ET FORTVNA.



LVGDVNI,
APVD GVLIEL. ROVILLIVM,
SVB SCVTO VENETO.
M. D. LXI.

图131561年里昂出版的《物理学》的扉页。“《物理学》的大部分内容就是对不同形式的变化进行的一项研究。因为《物理学》研究的是自然科学的哲学背景，并且‘自然是运动和变化的一个原则’。”

亚里士多德的先辈们被变化现象困扰着：赫拉克利特认为变化是永

恒的、是现实世界最基本的特征；巴门尼德否认事物形成的可能性，因此也就否认有任何变化；柏拉图认为变化着的平常世界不能成为科学知识的主题。在《物理学》第一卷里，亚里士多德认为每次变化都涉及三样事物：变化发生的起始状态、变化朝向的状态以及经历变化的事物。在第五卷里，他又略微地进行了修正："存在着引发变化的事物和正在发生变化的事物，还有变化发生于其间的事物（时间）；除此之外，还有变化发生的起始、终了状态。因为所有变化都是从某物到另一物，还因为变化中的事物与起始状态的事物是不同的，与终了状态的事物也是不同的——比如，原木、热、冷。"当一根原木在壁炉里变热，它就开始从冷的状态发生变化；变化到热的状态；原木本身经历了变化；变化经过了一些时间；存在某个事物——也许是我那点燃的火柴——引发了这种变化。

在每次变化中都有一个起始状态和一个终了状态，这一点是显而易见的；这两个状态必须是可区分的，否则变化就不会发生。（一个物体可由白变黑，然后又由黑变白。但是如果在某个特定时间内颜色一直相同，那么在那个时间段里颜色就没有发生变化。）同样，在质变、量变和地点方位变化中，很明显要有一个物项历经变化的始末。一方面，"除了变化的事物外没有变化发生"，或者说"所有的变化都是事物的变化"；另一方面，这种"事物"必须持续存在（把我的满杯倒空是一回事，而用另一个空杯子换掉我的满杯则是另一回事）。到现在为止，亚里士多德的分析一直顺利。但是，亚里士多德在分析实在（物质）的变化时似乎有些困难。

很容易想象到的是，产生和毁灭的两个极端就是非存在和存在状态。当苏格拉底降生时，他便由非存在状态变化到存在状态；当他死的时候则发生相反的变化。可是，仔细一想就会觉得这一想象有些荒谬，因为苏格拉底没有历经他的整个出生过程，也没有历经他的整个死亡过程。相反，这两次变化标志着苏格拉底存在的开始和终结。亚里士多德在这一点上的观点是，实在——质料物体——在某种意义上是合成的。比如，房屋是由砖和木材按照一定的结构组成的；雕塑是由雕刻成一定形状的大理石或铜构成的；动物是由组织（肉、血液等）按照某些特定原则构成的有机结构。所有实在都由两"部分"构成：材料和结构，亚里士多德习惯性地称之为"物质"和"形式"。物质和形式不是实在的物理组成部分，正如你无法把雕塑分割成两个独立的部分：铜和形状。另一方面，我们不能把物质看做实在的物理组成部分、把形式看做某种附加的非物理组成部分：一个足球的形状和它的皮革组织一样，都是其物理组成部分。相反，物质和形式都是实在的逻辑组成部分；换言之，在描述某个特定实在是什么时——比如描述一座雕塑是什么或一只章鱼是什么——需要同时提到它的构成材料和结构。

我们现在可以看出，"任何诞生的事物必然总是可分的，部分是这样的、部分是那样的——我指的是部分是物质、部分是形式"。并且：

很显然，……实在是由某种作为基础的主项中诞生的；因为必然会存在某个事物构成实在的基础，诞生物的产生便由该事物而来——比如，植物和动物都是由种子那里来的。在一些情况下，所诞生的事物是通过形状的变化而产生的（比如雕塑），在一些情况下通过增益（比如生长的事物）、在一些情况下通过缩减（比如一座赫耳墨斯的大理石雕像）、在一些情况下通过组合（比如一间房屋）……

当一座雕塑诞生或者说被制作出来时，一直存在的物体不是雕塑本身，而是制作雕塑的物质，即铜块或大理石石块。终极状态也不是非存在和存在，而是无定形的和定形的状态。当一个人诞生时，一直存在着的是原料，而不是人；而且这种物质先是非人状态，然后变成人的状态。

对变化性质的这般描述具有的优点是，可以让亚里士多德克服前人关于变化所提出的许多难题。但是这种克服还不能完全令人信服。托马斯·阿奎纳[1]这位对亚里士多德最为赞同的评论家认为，该理论排除了创造的可能性。阿奎纳的上帝凭空创造了世界。一旦世界形成，那么按照亚里士多德的观点，就是一个实质性的变化。但是这个变化并不是对一堆预先存在的物质强加一个新的形式：没有已存的物质，上帝创造世界时是一边设计结构一边制造了原料。阿奎纳说，如果仅仅对尘世间进行思考，你也许倾向于接受亚里士多德对变化的分析。但如果往天上看看，你就会明白不是所有的变化都符合这样的分析。不管是否同意阿奎纳的神学理论，我们也许都会接受其批评的精髓；因为我们不能仅凭逻辑方面的理由排除创造。不过，如果说亚里士多德对变化的描述过于狭隘，那么这个理论对他的科学理论来说影响还不算太大；因为该理论主要关注的是普通的、尘世的、变化的事物。

严格地说，我迄今所描述的并非亚里士多德对变化本身进行的阐述，而是对变化的前提条件的描述。不管怎样，他在《形而上学》第三卷里提出了“何谓变化？”的问题，并给出一个回答作为对第一卷里相关讨论的补充。他的回答是：“变化是有可能成为某物的潜能的实现。”［这句话常作为亚里士多德对运动的定义而被引用。英语“运动”（motion）通常的意思是“地点的变化”、“移动”。亚里士多德在这里使用的词是kinêsis：尽管该词有时仅限于表示移动，但一般来说它的常用义表示“变化”；在《形而上学》第三卷里，该词使用的就是常用义。］亚里士多德的批评家就曾将该句斥为言辞浮夸的故弄玄虚。对此有必要进行简要的评论。

术语“实现”和“潜能”在亚里士多德的专题论述中形成一个重复的主题。它们被用于区分实际上是某某人（物）的事物和潜在地是某某人（物）的事物；比如，可区分一个正在砖头上抹灰泥的建筑工人和一个休假的建筑工人（一个不在进行建筑操作，但保持有相关技术和能力的工人）。具有一种能力是一回事，运用那种能力则是另一回事；具有潜能是一回事，实现潜能则是另一回事。亚里士多德对实现和潜能之间的区别多次作出断言，有的很敏锐，有的则存在问题。比如，他认为“在所有情况下，实现都在定义上和实在上早于潜能；并且在时间上，实现在

某种程度上早于、又在某种程度上迟于潜能”。第一点是正确的；因为，为了定义潜能我们必须详细指出潜能的指向，这样我们就是在陈述“实现”。（要成为一个建筑工就要具有建筑的本领；要成为看得见的事物就要具有被看见的能力。）既然反过来说是不正确的（实现不会以同样的方式预设潜能），实现就在定义上先于与之相关的潜能。可另一方面，实现在时间上早于潜能的说法就不那么令人信服了。亚里士多德的意思是，在任何潜在的某某人（物）之前必然存在真实的某某人（物）——存在潜在的人（即任何能变成人的原料）之前，就必然已经存在真实的人。因为，他说道：“在所有情况下，真实的某某人（物）是通过真实的某某人（物）的介质作用，才由潜在的某某人（物）变化而形成的——比如，人由人生，音乐爱好者则在其他音乐爱好者的帮助下形成。永远存在引发变化的事物，引发变化的事物本身就是现实存在的某某人（物）。”总的说来，任何变化都需要有一个诱因；并且总的说来，你使某件事物成为某某物是因为你将某个特征传递给了它，而且你只能传递你本身所具有的特征。因此，如果某人逐渐爱上了音乐，他必定是受某人或某物的影响而爱上音乐的。所以，真实的音乐爱好者必然存在，以便潜在的音乐爱好者能实现其潜能。亚里士多德的论述很精巧，但不是结论性的。首先，它没有表明现实事物早于潜在事物，只表明了现实事物早于潜能的实现。第二，它依赖的是不可靠的因果原理——比如，原因不必具有、通常也不具有传递性。

“变化是有可能成为某物的潜能的实现。”实现和潜能都指向哪里？答案出现在亚里士多德论证的过程中：是潜能在发生变化。我们因此可以用以下句子来替换亚里士多德那语义模糊的句子：“变化是具有可变性的事物实现其可变性。”既然在我们看来这可以解释某物发生变化的含义，接着就让我们把亚里士多德的抽象名词“变化”和“实现”换成浅显的动词：“当某物拥有一种变化的能力并发挥这种能力时，它就处于变化过程之中。”这样的释义无疑降低了亚里士多德分析的含糊晦涩；但似乎又付出了另一种代价——陈腐乏味。因为这样的分析成了同义反复的重言式[2]。

也许情况不是这样的。亚里士多德也许不想提供一个关于变化的启发性定义，而是想就变化中所涉及的某种实现关系发表特定的观点。亚里士多德认为，某些现实和与之相关的潜能是无法共存的。白色的物体不能再变白了。现实已经是白色的物体不会同时具有变白的潜能。在被刷成白色之前，天花板曾经具有变白的可能，但那时不是白色；现在，粉刷过了，它是白色的，却不再具有变白的潜能了。其他的现实则不同：现实已经是某某人（物）的情形可以与变成某某人（物）的可能性同时存在。当我抽烟斗时，我仍然具有抽烟斗的可能性（否则我就不能继续抽下去）。当一个障碍赛参赛者在赛道上飞奔时，他仍然具有飞奔的可能性（不然他就到达不了终点线）。亚里士多德对变化的“定义”，要点也许在于：变化是第二种意义上的实现。当苏格拉底皮肤被晒成褐色时，他依然有被晒成褐色的可能性（否则晒他的皮肤就不会有进展）；风信子在生长时，依然有生长的可能（否则它就会是一株可怜的、矮小的植物）。总的说来，当一个物体在变化时，它依然有变化的

可能。

关于变化，亚里士多德还有很多要说。变化发生在时间和空间之内，《物理学》提供了许多关于时间、地点和真空之性质的复杂理论。因为空间和时间是无限可分的，亚里士多德就分析无限性这个概念。他还讨论了许多关于运动与时间之间关系的特殊问题，包括简要地分析了芝诺著名的运动悖论。

收录于《物理学》的不同文章都是现存亚里士多德作品中较为成熟的：尽管它们讨论的主题很棘手，尽管许多进行细致讨论的段落难以理解，它们的总体结构和要旨却总是十分清晰。《物理学》是开始阅读亚里士多德的最好切入点之一。

【注释】

[1] 阿奎纳（1226——1274），意大利中世纪神学家和经院哲学家。——译注

[2] 重言式：由更简单的陈述句以一定方式组成的无意义的或空洞的陈述以使其在逻辑上正确，无论这更简单的陈述是正确的或错误的，例如陈述句“明天或者下雨或者不下雨”。——译注

第十二章
因

质料性物体变化着，并且它们的变化是由因引起的。科学家的世界充满了因，并且正如我们所见，科学知识要求具有陈述原因并给出解释的能力。我们应该期待亚里士多德的科学专题论文到处都是对因的看法和解释；并且期待他的哲学论文中包含某些对因果关系和解释的性质的阐述。这两点都没有让人失望。

亚里士多德对解释进行阐述的精髓是他的“四因”学说。以下是他所作的简要阐述：

> 一个事物之被称为因，一种方式是它是某物的一个构成成分（比如制作雕塑的铜、高脚酒杯的银等，诸如此类）。其他的方式还有，它是本质的形式和模式，即它是本质的准则、本质的属（比如，八个一组的事物中的2：1或其他常规数字），理由的组成部分。还有，它是变化或其他过程的第一原理的起源（比如，进行思考的人是一个因；孩子的父亲，以及泛言之，正在制造某物的制造者和正在改变某物的改变者是因）；还有，它是目标——也就是说，为之而变化的原因（比如散步的健身效果——他为何在散步？——我们会说：“为了健康”；这样说时我们就会认为已陈述了因）；还有，那些在其他事物引发一次变化后，处于改变者和目标之间的事物——比如，节食、通便、药物、保健仪器；因为这些都是为了健康这个目标，它们之间的区别在于有的是仪器，有的则是行动。

亚里士多德告诉我们，人们可用四种不同的方式认定事物为“因”；但他的例证过于简短、难以捉摸。来看一看第一个例子：“制作雕塑的铜。”亚里士多德的意思不大可能是指，铜可解释雕塑或是雕塑的因，因为这样说没有任何意义。他要表示什么意思呢？首先值得注意的一点是，在亚里士多德看来，寻求因就是在寻找“因为什么什么”；换言之，就是要问某物为何是这样的。一个“为何？”的问题需要一个“因为”来回答；因此，如果想引证某物的因，应该可以使用句型“X因为Y”。

第二点是，亚里士多德认为“‘因为什么什么’的问题总是以以下方式来探究的：因为什么某物属于另一物？比如因为什么而打雷？因为什么云层里发出声音？这样，即可由某事物追溯到另一事物。还有：因为什么这些事物（即砖头和木料）是一所房屋？”每当我们寻找因时，我们总是会问那又是为什么，某某人（物）为何是如此如此的。换言之，我们试图解释的事实可以用一种简单的主项——谓项句型表达：某某人（物）是如此如此的。我们所问的问题是：某某人（物）为何是如此如此的？答案可以用这样的形式表达：某某人（物）如此如此是因为……（当然，我们不仅能问为何涉水鸟长着有蹼的脚，而且也能问为何存在涉水鸟；并且如果前一个问题问的是“因为什么某物属于另一物？”那么后一问题似乎只关系到一样事物，即涉水鸟。对于这一点的回答，亚里士多德运用的是他把实在分析为物质和形式时所用的方法：要问为何有涉水鸟，就是问为何动物的组织有时具有这样或那样的形式——而且那就等于在问“因为什么某物属于另一物？”）



图14“一个事物之被称为因，一种方式是它是某物的一个构成成分，比如制作雕塑的铜、高脚酒杯的银等，诸如此类。”这是古希腊德尔斐城的一座雕塑：一个凯旋而归的战车驭者。

最后一点，亚里士多德认为“因是中间关系词”：要问“某某人

（物）”为何“如此如此”，就好像在寻找连接“某某人（物）”与“如此如此”之间的关联；这个关联将构成该问题中两个词语间的中间关系词。“‘某某人（物）’为何是‘如此如此’？”——“因为某人（物）如此。”更详细地说：“‘某某人（物）’是‘如此如此’的，是因为‘某某人（物）’是‘某人（物）如此’，并且‘某人（物）如此’也是‘如此如此’。”为何奶牛有好几个胃？因为奶牛是反刍动物而且反刍动物有好几个胃。解释实际上不必总是以那种僵硬的方式呈现；但亚里士多德认为总是可以这样呈现，而且这种僵硬的形式最清楚地展示了因果连接关系的本质。

对解释性句子的这种分析使我们能够看出，亚里士多德关于解释的概念是如何与他的逻辑结合起来的，看出作为科学家首要研究目标的因如何在公理化演绎系统里进行表述，该系统呈现的是他最终的成果。而且，我们现在经过了更充分的准备去理解“四因”学说。

亚里士多德所区分的第一种因——“构成某物的成分”，通常被他称为“作为物质的因”，被他的评论者称为“质料因”。“制作雕塑的铜”这个例证可被看做以下表述的省略形式：“雕塑是什么什么样的，是因为雕塑是由铜制作而成并且铜是什么什么样的。”（可用“具有延展性的”、“棕色的”、“重的”、“布满铜绿的”等表述来替换“什么什么样的”。）中间关系词“由铜制作的”表述了雕塑具有（比如说）延展性的原因；因为铜是雕塑的组成原料，所以这里的原因就是质料因。

亚里士多德所说的第二种因——“形式和模式”，通常被称做“形式因”。所举的例证又是模糊晦涩的。我们再来看一看下面一段话：“那是什么和那为何是什么这两个问句是一样的。月食是什么？——由于地球的遮挡月亮的光没有了。为何有月食呢？或者：月亮为何出现月食？——因为当地球挡住它时光离开了月亮。”换言之，月亮出现月食是因为月亮由于被遮挡而没有了光线且事物被遮挡而失去了光线就产生食。在这里，中间关系术语“被遮挡而失去了光线”解释了为何发生月食；并且它表述了月食的形式或者说本质——他说明了月食是什么。

现代读者最乐于把因果概念与一物对另一物的作用联系起来——比如与推和拉联系起来；他们也许觉得最熟悉的就是亚里士多德的第三类因，通常被称为“作用力”或“动力因”。至少，亚里士多德对作用力因所作的例证，具有了与我们现在的因果概念相关的特征。因此，所举的例证似乎表明，作用力因与其所作用的对象是明显不同的（父亲不同于儿子，而铜并非不同于雕塑），并且因要在果之前（进行思考的人在他行动之前进行思考，而遮挡并不在月食之前出现）。

不过，亚里士多德并未把作用力因看做与物质和形式因截然不同。而且，他认为作用力因并非总是位于其结果之前——实际上，他把因果的共时性看做很正常的事。对他的例证“孩子的父亲”也许可以更加充分地阐述如下：“孩子是人，因为他有一个人类父亲且具有人类父亲的孩子是人。”在这里表示因的词是“有一个人类父亲”；因并未先于结果：孩子并未首先有一个人类父亲，然后变成一个人。亚里士多德在其他地方给

出了几个前因的例子："为何波斯战争降临到雅典人的头上？雅典人遭受战争的原因是什么？——因为他们与埃瑞特里亚城的人一起攻击了萨迪斯人；因为此事引发了这次的变化。"但是这样的例子是不常见的。

亚里士多德把他的第四类因看做"为了什么的原因"和"目标"。这常常被称为"目的因"（finis是表示"目的"或"目标"的拉丁语单词）。就像亚里士多德所给的例证表明的，表达目的因的常用方式是使用连接语"为了"或"为的是"："他为了健康而在散步。"目的因在很多方面是古怪的：首先，它们很难用"因为什么"来表述——"为了"很难翻译成"因为"。第二，它们似乎只适合少数一些情况，即人类的有意图行为（因为"为了"表示一种意图，且只有人类的行为才具有意图性）。第三，它们似乎发生于结果之后（引发散步的健康是在散步之后获得的）。第四，它们或许并不存在却具有作用力（一个人的健康问题使得他去散步，然而健康从未获得——他也许过于闲游浪荡而不能获得健康，或者他在闲逛过程中惨遭横祸被汽车撞倒了）。

第三、第四点古怪之处最容易解释。亚里士多德明确地承认，目的因在其作用效果之后发生；并含蓄地承认存在着目的因具有作用力但并不存在的情况——因此，这两点都未曾给他奇怪的印象。第二点古怪之处更为重要。亚里士多德并不认为目的因只适合有意图的行为：相反，目的因发挥作用的基本场所是大自然——在动物和植物世界里。我会在后面的一章里重新谈论这一点。第一点古怪之处需要进行即时的评论。

目的因如何符合亚里士多德对解释性句子的结构所作的描述？他的目的因的一个例证是这样简洁地表述的："为何存在着房子？——为了保护一个人的财产。"我们可以把这个解释详细地扩展如下：房屋盖顶是因为房屋是财产的遮盖物，且财产的遮盖物是要盖顶的。在这里，"财产的遮盖物"是中间关系词，它表达的是房屋的目的因——它陈述的是拥有一所房屋的目的。但是对亚里士多德例证的注释让我们远离了他的原文，而且很难提供一个类似的注释去说明"为了健康而慢跑的人"。

目的因不符合"'如此如此'是因为'某人（物）如此'"这一公式。也许我们应该把标准稍稍放宽些。"为何'某某人（物）'是'如此如此'？——因为'某人（物）如此'。"在一些情况下，"某人（物）如此"与"某某人（物）"和"如此如此"之间的关系会如前所述："某某人（物）"是"某人（物）如此"，并且"某人（物）如此"是"如此如此"。在其他情况下，这种关系可能更为复杂。就目的因而言，"某人（物）如此"将会解释为何"某某人（物）"是"如此如此"的，因为"某人（物）如此"既是"某某人（物）"的一个目标又是可以通过"如此如此"获得的事物。"他为何散步？——为了健康。"健康是他的目标；而且健康可以通过散步获得。"为何鸭子的脚有蹼？——为了游泳。"游泳是鸭子的一个目标（换言之，脚蹼有助于鸭子游泳）；并且有了脚蹼游泳就容易多了。

亚里士多德对解释的分析不止于对四种因的区分。我会再多提两个要点。"因为事物有很多种方式被认为是因，这样就会出现同一个事物同

时有许多因的非偶然情形；比如，雕塑的雕刻艺术和铜块都是雕塑的因（不是为了制作其他事物，而是要做雕塑）；但是它们是不同方式上的因：一个是物质意义上的因；另一个是变化缘起的因。”同一事物可能会有几种不同的因。将“同一事物”进行弱化解释是很有吸引力的：比如，雕塑很重是因为它是由铜制作而成的；雕塑跟真人一样大是因为雕刻家就是这样雕刻的。这两个因不是雕塑同一特征的因，但却是同一雕塑不同特征的因。但是，这并非亚里士多德的意思，相反，他认为雕塑的同一个特征会根据两种不同方式的因果关系有两种不同的解释。因此他认为打雷“既是因为在火熄灭时必然会发出嗞嗞声并造成声响，又是——如果真像毕达哥拉斯派所说的那样——为了恐吓、惊吓地狱里的鬼魂”。并且在生物学著作里，他经常探求自然的双重因。

这很令人费解。很显然，如果一个事物解释了另一个事物，那么就没有可能再假设除此之外还存在第三个解释该事物的事物；如果一个事物解释了另外一个事物，那么后者就算被解释了——不存在要第三个物项再对之进行解释了。第一个项目和第三个项目是否是不同类型的因，这几乎没有什么区别。比如，如果我们想仅仅从机械的角度来充分解释狗的行为（用一组质料和作用力因），那么我们就会拒绝任何从狗的目标或目的的角度进行的假设性解释——这样的尝试什么也解释不了，因为一切都已经被解释了。

可能亚里士多德的意思与他所说的有些不同：铜在某种程度上可能是雕塑沉重的一个因；但铜本身不能完全解释雕塑的重量——我们得提到雕刻家，因为他本来完全可以利用铜雕刻出一个很轻的雕塑。那么，关键点就不在于某物既能由一物项完全解释、也可由另一不同的物项完全解释；而是说，对某物的一个令人满意的解释也许需要提到几种不同的物项。这一点是正确的，但却不是亚里士多德所说的观点。

最后，说一下偶然性。亚里士多德的一些前辈们将无数的自然现象归因于偶然，亚里士多德对此进行了批评。他本人谈及大自然里的偶然性了吗？正如我们在前文所见，他确信大自然中很多事物的发生并非始终如一，而只是通常发生着。如果某事物通常以一种方式发生，那么在极少的情形下必然以另外一种方式发生着。亚里士多德把“意外的”看做通常发生的情况的特例，也即极少发生的事。因此，通常，人的头发会变白。但是，有特例。假设苏格拉底的头发没有变白，那么这是个意外，并且这可能是偶然发生的事情。亚里士多德补充说，这样意外发生的事情超过了科学研究的范围：“没有关于意外的知识，这是明显的；因为所有的知识要么论述永远正确的、要么论述通常是正确的内容。（否则人们如何能以其他方式学习知识或向他人教授知识呢？）”

因此，在亚里士多德看来，在自然中存在意外现象，它们不属于科学知识。亚里士多德有没有由此推断出，这个世界在某种程度上是不确定的、不是所有的事件都由因果关系连接在一起？不，相反，他假设会有自然规律的特例发生是因为构成相关事物的物质的特殊性，这种特征也可从物质特殊性的角度来进行解释。如果苏格拉底头发没有变白，那

不是个没有原因的谜团：那是由苏格拉底头发的特质决定的。意外现象有其原因。亚里士多德不承认自然界之中有无因的事件。但是，他的确承认，不是所有的事件都服从于科学理解；因为不是所有的事物都表现出科学所要求的规律性。

第十三章
经验论

对于最后都会纳入欧几里得的纯科学之中的知识，我们该如何获得呢？我们如何与构成现实世界的物质相联系，又如何记录它们的变化呢？我们如何偶然间找到它们的因并进行解释呢？演绎逻辑不是答案所在：亚里士多德的三段论演绎法从未被视做寻找关于自然界的论据的一种方法——它提供的是一个用语言表述知识的系统，不是一个获得发现的途径。

在亚里士多德看来，知识的最终来源是感知。在两种意义上，亚里士多德是个十足的“经验主义者”，尽管这个词意义含糊。第一，他认为我们借以理解和解释实在的概念或观念都最终来自于感知；“因此，如果我们无法感知，我们就不会学习或理解任何事物；当我们想起某事物的时候我们必然同时想起一个概念”。第二，他认为所有科学或知识都最终建立在感知性观察之上。这也许没有什么令人吃惊的：作为一个生物学家，亚里士多德主要的研究工具就是他本人的或他人的官能感知；作为一个本体论者，亚里士多德主要的实在是普通的能感知到的物体。柏拉图在他的本体论中给予抽象的形式以主导地位，从而把知识而非感知看做照亮实在的探照灯。亚里士多德则把可感知的细节放在中心位置，把官能感知作为他的火炬。

感知是知识的来源，但不是知识本身。那么，感知到的事实如何转变成科学知识呢？亚里士多德把这一过程描述如下：

> 所有动物……都具有天生的区别事物的能力，人们称之为感知；如果它们身上存在感知，则在一些动物身上保存有知觉的对象，而其他的动物则没有保存知觉的对象。对于那些没有保存知觉对象的动物来说……除了感知就没有知识。但是对一些感知者来说，就有可能将感知对象保存在头脑中；并且，一旦许多感知对象被保存在大脑中，就存在更大的差别：一些动物由于保存这些感知对象就逐渐地在大脑中建立起一个总的知识账户，而其他的动物则没有这样的账户。因此，由感知而产生我们所说的记忆；再由记忆（当常常与同一事物建立起关联时）产生经验——因为数量众多的记忆形成了一种经验；再由经验，或者说由进入大脑里的全部一般概念……产生了技能法则或知识原理。

我们感知特定的事实——此时此地这事是这样的（比如，苏格拉底头发正在变白）。这种感知也许留在大脑里变成了记忆。我们所感知的许多事实都彼此相似：不仅仅苏格拉底，而且卡利亚斯、柏拉图和尼各马可以及其他一些人都被看到头发变白了。因此我们逐渐有了一系列相似的记忆——相似感知的残留。当我们拥有这样的一系列记忆时，我们就拥有了亚里士多德所说的“经验”；经验转换成极类似于知识的东西，是在“全部一般概念进入大脑里”时，在这一系列特定记忆似乎被压缩成一个单一的观念时——这个观念即，通常所有的人头发都会变白。（我说的是“极类似于知识的东西”：知识本身直到我们理解头发变白的原因之后才形成，即直到我们懂得人在变老时头发变白是因为在他们变老时

头发的色素就干枯了。）知识，总的来说，是由对感知的概括而产生的。

这一说法有待批评。首先一点，我们的大部分知识很明显不是通过亚里士多德所说的方式获得的。我们通常不需要进行大量的类似观测，就可以立即进行一般性地判断：我怀疑亚里士多德是否观察了一两只以上的章鱼通过交接腕交配；并且可以肯定他只解剖了非常少的几只对虾就对其内部结构进行一般性描述。他说一般性知识来自于特定观察，这在本质上也许正确，但要对实际过程进行令人满意的描述，在细节方面尚需进行相当的完善。

第二点，亚里士多德的说法会遇到一个哲学上的挑战。官能感知可靠吗？如果可靠，我们如何知道那就是感知？我们如何把幻觉和真正的感知区别开来？还有，我们由特定的观察推理到一般性真理合理吗？如何知道我们是否进行了足够的观察，我们的实际观察是否是所有可能的观察领域的合适标本？持怀疑态度的哲学家们多少世纪以来一直提出这类问题，这需要真正的亚里士多德学派的人予以回答。

亚里士多德意识到仓促概括存在的危险；比如，他曾这样说，“那些这样认为的人之所以无知，原因在于：动物间交配和生殖上的差异是多种多样的，并且不很明显，这些人观察了少数几个案例就认为在所有情况下都是一样的”。但是亚里士多德没有笼统地说由概括性所引发的问题：那些问题——后来被称为“归纳”问题——直到亚里士多德死后很长时间才得到详尽的哲学关注。对于感知问题，亚里士多德还有很多要说的。在他的心理学专题论述《论灵魂》里，他顺便评论说，感官的可靠性根据它们所指向的对象而有所不同。如果我们的眼睛告诉我们“那是白色的”，它们不太可能会错；而如果它们说“那白色的事物是雏菊”，错的可能性就大多了。《形而上学》第四卷仔细考虑了许多怀疑性观点，然后予以了化解。但是《论灵魂》里的评论没有任何论据支持，且亚里士多德在《形而上学》中对怀疑主义者的拒斥也是唐突的。他认为他们的观点没有经过认真地证明，因而不必认真地对待：“很明显，没有人——陈述论文的人和其他人都没有——事实上处于那种条件下。因为当一个人认为应该走到迈加拉时，他为何就会行走到那里而不是待在原地不动呢？为何他在早上不走到一口井里或者一片悬崖上，如果周围有那么一口井或一片悬崖的话？”亚里士多德还问道：“他们是否对以下问题感到真正的困惑不解：物体的尺寸和颜色对于远处的人和近处的人、健康的人和病人是否一样？对于病人来说是重的或对于强壮的人来说是重的，是否就是真正地重？对醒着的人来说是事实或对睡着的人来说是事实，是否就是真正的事实？”

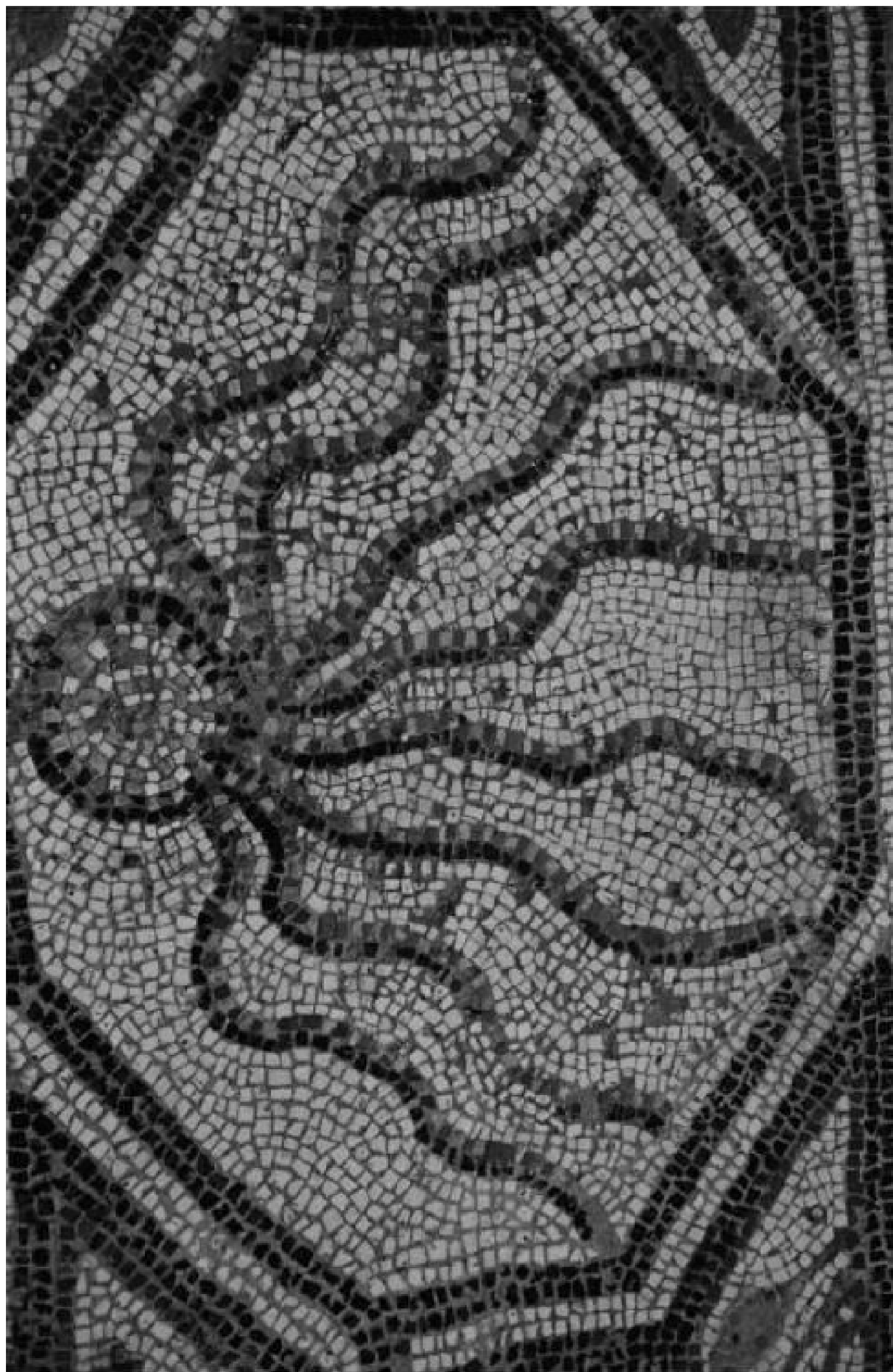


图15“章鱼的触须既用做脚又用做手：它用嘴上的两个触须把食物送到嘴里；最后一个触须非常突出，……章鱼用它进行交配。”

如果有人使我确信我们对世界一无所知，然后我又看见他在穿过马

路前小心地四下里张望着，我就不会拿他的话当真。而且总的说来，令人怀疑的话可以用这种方法被表明是不严肃的。也许就是这样，但是这与亚里士多德乐观认识论所遇到的哲学问题没什么关联。怀疑论者的观点可能很严肃，即使他本人不严肃。即使一个怀疑论者是个花花公子，他反对的理由也可能是一针见血的，并需要答复。亚里士多德也许本该更认真地对待怀疑论——但他不得不把骨头留给后来者去啃。

第十四章
亚里士多德的世界图景

亚里士多德是个勤劳的收集者，收集了关于大量不同主题的海量的信息。他同时又是一个抽象的思想家，哲学思想非常宽泛。他智力活动的两个方面在他的精神世界中不是隔开的。相反，亚里士多德的科学工作和他的哲学研究是一个统一的知识观的两个等分。亚里士多德是个卓越的科学家，又是一个深邃的哲学家，但是正是哲人科学家的身份使得他出类拔萃。按照一个古代格言的说法，他是“一个笔蘸思想之墨的自然抄写员”。

他的主要哲学科学著作为《物理学》、《论生灭》、《论天》、《气象学》、《论灵魂》、一本被称做《自然诸短篇》的短篇哲学论文集、《动物结构》以及《动物的生殖》。这些著作都是科学著作，因为它们都是建立在经验研究之上，并试图对所观察到的现象进行整理和解释。它们同时又都是哲学著作，因为它们是自觉的思考、是沉思性的，具有系统的结构，试图获得事物的真理。

亚里士多德本人在《气象学》开篇就表明了他作品的总体计划。

> 我已经阐述了自然的基本因和所有的自然运动（在《物理学》里），也探讨了天体在天上的运行轨道（在《论天》中），总体讨论了质料元素的数量和本质、相互的转化以及它们的生灭（在《论生灭》中）。在这方面仍需研究的是以前的思想家所说的气象学……讨论完这些问题，我们就会明白是否可以沿着之前定下的线路概括而又详细地对动物和植物进行描述；因为当我们做到这一点时，我们也许会完成一开始所制订的计划。

亚里士多德就现实的本质提出了一个明确的观点。尘世间的基本元素或基本原料有四种：土、空气、火和水。每一种元素都可由四大基本能力或特性来界定——潮湿、干燥、冷和热。（火，热而干；土，冷而干……）这些基本元素每个都有自然的运动趋势和自然的位置。火，如果顺其自然的话，会向上运动，会在宇宙的最边缘找到自己的位置；而土则会向下运动，到达宇宙的中心；空气和水的位置界于前两者之间。这些元素能够相互作用并相互转化。元素间的相互作用在《论生灭》中进行了讨论；相互作用的间接形式——类似化学反应——可在《气象学》第四卷里找到相关的讨论。

土倾向于向下运动，我们的地球自然就成了宇宙的中心。在地球和大气之外是月亮、太阳、行星和恒星。亚里士多德以地球为中心的天文学观点，即天体都位于一系列的同心圆上，不是他自己的创造。他不是专业的天文学家，但可依靠同时代天文学家欧多克斯和卡利普斯的著作获得观点。专著《论天》主要关注的是抽象天文学。亚里士多德的主要论点是，物理世界在空间上是有限的，而在时间上则是无限的：宇宙是一个巨大但有边界的球形体，无始无终地存在着。



图1613世纪画有亚里士多德基本元素的一幅画：“尘世间的基本元素或基本原料有四种：土、空气、火和水。每一种元素都可由四大基本能力或特性来界定——潮湿、干燥、冷和热。”

在地球和月球之间有“半空”。《气象学》研究这种半空，其拉丁语名ta meteôra可直译为“悬在半空的事物”。这个短语原来指的是云、雷电、雨、雪、霜、露水等诸如此类的现象——概括地说，指的就是天气现象；不过，很容易将它扩展，进而包括应该归类到天文学里的事物（比如流星、彗星、银河）或者应归类到地理学里的事物（比如江河、海洋、山等）。亚里士多德的《气象学》中含有他自己对这些现象的解释。该著作有很坚实的经验基础，又有强有力的理论指导。事实上，这种统一性很大程度上源自一个主导的理论概念——“蒸发”——的影响。

亚里士多德认为，“蒸发”是土不断地进行水分散发。有两种蒸发：潮湿的或蒸汽的蒸发和干燥的或冒烟的蒸发。它们的行为可以用统一的方式解释发生在半空中的大多数现象。

在地球本身上，最显著的研究对象是有生命的事物以及它们的结构。“就动物结构而言，有的结构是不可分解的，即那些结构可分成成分完全一样的几份（比如，肉可分成成分完全一样的几块肉）；其他则是可分解的，即可分成成分不一样的几份（比如，一只手不能分成几个相同成分的手；脸不能分成几个相同成分的脸）……所有成分不一样的结构都是由成分一样的结构组合而成的，比如，手是由肉、肌腱和骨头构成的。”但是，在无生命和有生命的事物之间没有明显的界限；而且尽管有生命的事物能够以一种等级——一种重要性和复杂程度递增的“自然之梯”——来划分，等级的各个水平之间也不是截然分开的。在植物和最低等的动物之间就没有明确的界限；并且从最低等的动物到位于梯级顶端的人类，存在连续不断的进化关系。

这就是自然世界。而且永远是这样，在不断变化中体现不变的规律。

> 循环运动，即天的运动，已经被认为……是永恒的，因为天以及由之所决定的运动是由于必然性而形成，并将由于必然性而存在下去。因为，绕圆圈运动的事物如果总是推动其他事物运动，那么后者也必然作圆周运动——比如，上位天体在绕圆运动，太阳也在绕圆运动；于是，因为太阳的绕圆运动，便有了四季的轮回更替；因为有了四季的轮回更替，就有了受四季支配的事物。

那么，这个世界是如何受到支配的呢？是神灵使之运行的吗？从表面上看，亚里士多德是个传统的多神论者；至少，在他的遗嘱里，他安排在斯塔吉拉城同时建宙斯和雅典娜的雕像。但是，这样的仪式性行为并不反映他的哲学理念：

> 我们的远祖们以神话的形式把他们的痕迹流传给后代，大致的意思是，这些（即天体）是神并且神构成自然的一切。但是，其余通过神话形式增添的内容则或是为了教导俗众，或是为法律的制定，或是为了权宜。因为他们说，神和人是同形同性，并且神相像于其他某些动物——其他事物都随之发生并与之相类似；但是，如果你把他们说的话分开，只接受前半部分，即他们认为基本实在就是神，你就会认为他们说得极妙。

宙斯和雅典娜，奥林匹亚万神殿的诸多与人同形同性的神灵都是神话；不过“我们的远祖们”并非纯粹迷信的传播者。他们首先正确地或部分正确地看到，“基本实在”是神性的（“神对每个人来说都是因之一，是一种第一原则”），其次也看到应在天上寻找基本实在。

天体，亚里士多德经常称其为“神圣的实体”，其成分是一种特殊的原料——第五种元素或“最高的精髓”；因为“存在其他独立于我们周围实

体的某种实体，它的本性更卓越，因为它远离它下面的世界”。既然“那是在思考和使用其智力时最神圣的事物的功能”，作为神圣的天体就必然是有生命的、有智力的。因为尽管“我们倾向于把它们看做不过是实体——呈现出秩序但却没有生命的单元——我们必须假定它们具有行为能力、分享了生命……我们必然认为星星的行为就像动物和植物的行为一样”。

在《物理学》第八卷里，亚里士多德论证存在一种自身不变的变化之源——通常称做“不动的原动力”。他认为如果宇宙里存在变化，必然存在某种原始之因，把变化带给他物而自身不发生变化。这种不动的原动力位于宇宙之外：“是必然存在还是必然不存在一种事物，它不发生变化，并且不管发生什么样的变化都置身于外、不在其中？对宇宙万物而言这一点也是必定正确的吗？如果变化原理也包括在其中，这理所当然是很荒谬的。”这种外在的原动力“出于爱好而引发变化；而其他事物通过自身变化而引发其他变化”。同心运动的球形天体以及它们所携带的天体都是精髓，是神圣的；但是它们都是移动着的神。在它们之外，在宇宙之外的无形之物便是第一位的神，自身不变却是所有变化的推动者。

我们如何解释所有这一切？一些学者似乎按字面意义来理解亚里士多德的话，在他的著作里发现到处都有活着的神——他因此变成一个彻底的宗教科学家。其他学者则把亚里士多德使用的“神”和“神圣的”字眼看做一种说话方式：基本实在是神圣的仅仅是因为其他事物都依赖它们——亚里士多德又成了一位十足的世俗思想家。

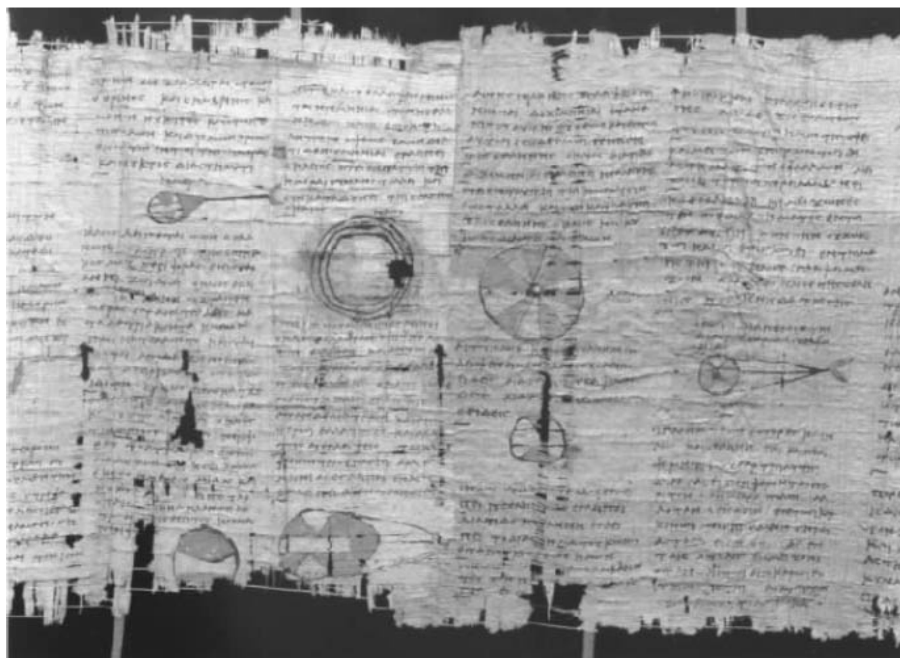


图17“亚里士多德以地球为中心的天文学观点，即天体都位于一系列的同心圆上，不是他自己的创造。他不是专业的天文学家，但可依靠同时代天文学家欧多克斯和卡利普斯的著作获得观点。”图为欧多克斯的著作《论天体》莎草纸版本（公元2世纪）的一部分。

这两个观点都不可信。在他的专题论著里出现那么多关于神的内容，我们无法忽视亚里士多德所作的神学阐述，把它们看做伪善的文字游戏。而另一方面，亚里士多德所说的神又是非常抽象、遥远而非人格化的，不能被视为宗教崇拜的对象。相反，我们也许可以把亚里士多德关于宇宙神性的论述与自然及其行为在他心中所引起的惊叹联系起来。“正是因为惊叹，人类才会着手研究哲学，从最初开始直到现在”；而且这种研究如果开展适当，不会降低研究之初的羡慕之情。亚里士多德对他周围世界的价值和卓越之处怀有深深的敬意：

> 自然界以何种方式包含有好的和最好的——是作为单独、独立的事物，还是按照自己井然有序的方式？确切地说，就像部队那样，是同时以两种方式。因为一支部队的优秀之处既在于它的井然有序，又在于它的统帅，尤其是后者。因为不是他依赖井然有序，而是井然有序有赖于他。所有的事物——鱼、鸟和植物——都有某种方式被纳入秩序，不过方式不尽相同；说一物与另一物之间没有联系是不切实际的——它们之间有关联。

第十五章
心理学

自然界中的一个重要特征存在于这样的事实：一些自然实在是有生命的，其他的则没有生命。前者区别于后者之处在于，前者拥有希腊语所说的psuchê。psuchê一词（“心理学”和其他相关词汇就由它而来）通常被翻译成“灵魂”，而且亚里士多德的确把高级动物所具有的特征，即后来的思想家将其与灵魂相联系的特征，放在psuchê标题下阐述。但是“灵魂”是个让人误解的翻译。所有有生命的事物——不仅人类和神，对虾和三色紫罗兰——都有psuchê，这一点不言而喻；但是要说对虾有灵魂就显得很古怪了，把灵魂放在三色紫罗兰身上就更古怪了。既然psuchê表示“使一个有生命的事物变得有生气或赋之以生命的事物”，也许可以用“animator”（生气给予者）这个词（尽管它会让人想到迪斯尼乐园）。（我总的来说会保留传统的“灵魂”译法，但也会偶尔使用“生气给予者”。）

灵魂或生气给予者存在不同的复杂程度。

> 一些事物拥有灵魂的所有能力，其他的拥有其中的一些，还有的只拥有其中的一种能力。我们所提到的能力包括获得营养的能力、感知能力、欲望能力、变化地点的能力、思维能力。植物只拥有获得营养的能力。其他事物既有获得营养的能力，又具有感知的能力。并且，如果有了感知能力，就会有欲望能力。因为欲望能力包括欲望、爱好和希望；所有动物都至少有一种官能，即触觉；所有具有感知的事物也都会体验快乐和痛苦，高兴的事和痛苦的事；所有体验这些情感的事物同样会有欲望（因为欲望就是获取快乐的欲望）……此外，一些事物还有方位移动的能力；其他的还拥有思维和智力活动的能力。

在亚里士多德看来，思维需要想象力并由此需要感知力；因此，任何能思维的生物必然能够感知。感知力从未独立于生命的第一本能，即获取营养和繁衍的能力而存在。因此，各种各样的能力或者说灵魂的不同官能形成了一个等级体系。

什么是灵魂或者生气给予者呢？有生命的生物如何获得灵魂呢？

在专题论著《论灵魂》里，亚里士多德概要地描述了什么是灵魂或者生气给予者。他首先声称，“如果我们要陈述每类灵魂都共有的东西，那将是，灵魂是一个有器官的自然实体的第一种实现”。他后来又说，这样的叙述不是很明晰，于是作为改进他提出，“灵魂就是前文所说的能力（power）的行为准则，并由它们，即营养能力、感知能力、思维能力、运动能力来界定”。亚里士多德本人建议我们不要花太多的时间在这些概括上，而要集中精力研究灵魂的不同官能。

不过，这些概括有其重要性。亚里士多德对灵魂的第一个概括可以这样表述：一个事物如果有灵魂，它就是一个事实上具有官能的自然有机体。第二个概括解释的是这些官能是什么。因此，亚里士多德的灵魂

不是有生命事物的部件，也不是塞进物质实体里的一些精神原料；相反，它们是许多组能力，许多组性能或官能。拥有灵魂类似于拥有一项技能。一个木匠的技能不是他身体的组成结构，负责他的技术行为；类似地，一个有生命的生物体的生气给予者或者说灵魂，也不是负责其生命活动的结构组成部分。

这样的灵魂观让亚里士多德很快得出了一些结论。首先，“人不应问灵魂和实体是否是合一的，正如不应该问一片石蜡与其形状是否合一，或者概括地问构成事物的物质和物质的属性是否合一”。不存在灵魂和实体的“统一”问题，也不存在灵魂和实体相互作用的问题。之后的笛卡尔疑惑不解的是，在世上像灵魂和实体这样如此不同的两个事物如何能共存、共事呢？对亚里士多德来说，就不存在这样的疑问。

第二，“灵魂——或者灵魂的组成部分，如果它是可分的——不独立于实体而存在，这一点很清楚”。填塞物不会独立于它所填塞的事物而存在。灵魂就是各种填塞物。因此，灵魂不会独立于实体而存在，正如技术也不会独立于有技术的人而存在。柏拉图曾经认为灵魂在人出生前就存在，并在它们赋予生命的实体死后还存在着。亚里士多德认为这是不可能的事。灵魂不是那种能独立存在的事物。我的技能、我的性情或者我的性格怎么会在我死后还存在呢？

亚里士多德对灵魂本质的一般看法，在他对不同生命官能的详细叙述里得到了阐释，这些官能包括获取营养能力、生殖繁衍能力、感知能力、运动能力、思维能力。这些官能是实体的官能，因而亚里士多德的心理学研究好像没有改变主题就产生了生物学转向。因此，举个例子来说，想象就被描述成“通过感知行为而进行的一种运动”；一种感知行为就是一种生理变化，并可产生进一步的生理变化，于是就构成了想象。一些人也许会提出反对，说亚里士多德忽视了想象的心理学方面而只关心其生理学表象。不过，亚里士多德认为心理学简直就是生理学，灵魂和它的组成部分就是身体的能力。

关于生气赋予的这种生物学观点在《论灵魂》和《自然诸短篇》论文集中贯穿始终。在《动物的生殖》中，亚里士多德追问灵魂或生气给予者来自何处：生物的生命是如何开始的？柏拉图所接受的一个流行观点是，生命在灵魂进入实体后就开始了。亚里士多德评论道：“很显然，这些本能的实现是物质行为，它们不能脱离实体而存在——比如，行走就不能离开脚；因此，它们不是来自外部——因为它们不能独自进入实体（它们是不可分离的），也不在某些实体中存在（因为精液是处于变化中的食物的残余物）。”这种“本能”或者说灵魂的能力是物质本能——赋予生气就是给一个实体赋予某些能力。因此，设想这些能力能在任何实体之外存在是荒谬的，就像说可以离开腿走路一样荒谬。灵魂不会从外部飘进胚胎之中。（原则上，它可以进入“某个实体”，也就是说，进入精液之中；但是，事实上，精液并不适于携带或传递这些能力。）

亚里士多德对获取营养能力、生殖能力、感知能力、欲望能力和运

动能力的叙述都始终如一地采取生物学的视角。但是，当他转向最高级的心理官能——思维能力时，这种一致性受到了威胁。在《动物的生殖》中，在引用的句子后面，他紧接着说，“因此，只有思维来自外部，而且只有思维是神圣的；因为物质行为的实现与思维的实现没有任何关联”。思维似乎可以独立于实体而存在。专题论著《论灵魂》谈到思维时很谨慎，暗示思维也许可以与实体分开。在他所写的最令人费解的一段话中，亚里士多德区分了两种思维（后来被称为“积极的思维能力”和“消极的思维能力”）。就第一种思维能力，他说，“这种思维能力是可分离的、无动于衷的、非混合的，实质上是一种现实……并且在与实体分离后，它还是原来的样子，它本身是不朽的、永恒的”。

思维的这种特殊地位有赖于一种观点，即思维不涉及任何物质活动。但是，亚里士多德如何才能证明这样的观点正确呢？他对灵魂的概括描述表明思维是“自然有机体”所做的事情，并且他对思维本质的特定分析认为思维要依赖想象力，因此要依赖感知。即使思维本身不是物质活动，它也需要其他物质活动来进行。

亚里士多德对思维的处理一方面就其本身来说令人费解，另一方面又很难与他心理学研究的其他部分相一致。但是，这一事实和他生理学研究中的许多错误、不准确之处都不应该削弱他的著作对心理学的指引作用：他的著作敏锐地洞察了灵魂或生气给予者的本质，而且一直采用科学的方法去回答心理学问题。

第十六章
证据与理论

亚里士多德对世界的概括描述整个被推翻了。他的大部分解释现在看来是错误的。他使用的许多概念显得很粗糙、很不充分。他的一些思想似乎很荒谬。亚里士多德失败的主要原因很简单：在16、17世纪，科学家们使用定量研究方法来研究非生命世界，化学和物理逐渐起了主导作用。这两门学科似乎在某种程度上具有生物学所没有的基础性地位：他们研究的东西与生物学一样，但却从更严密的、数学的角度来研究——没有得到物理学和化学支持的生物学被认为是缺乏根据的。亚里士多德的物理学和化学与最近的科学家的著作相比是极不充分的。基于新科学之上的一个新“世界图景”取代了亚里士多德的观点；如果亚里士多德的生物学多存在一个世纪，它的存在只能像脱离躯干的一个肢体、巨大雕像的一块碎片一样。

亚里士多德为何没能创立一门像样的化学或一门合格的物理学呢？他的失败很大程度上要归咎于当时概念的匮乏。他当时没有我们现在所说的质量、作用力、速度（velocity）、温度，因此他缺少物理学中最有力的一些概念工具。在一些情况下，他拥有的是一种粗糙而原始的概念形式——他知道什么是速度（speed），并能够称量物体。但是，他的速度概念在某种程度上是非定量性的；他没有测量速度，也不知道公里/每小时这样的概念。或者，再比如说温度。热是亚里士多德科学中的一个核心概念。热和冷是四大基本性能中的两个，而且热对动物的生命是至关重要的。亚里士多德的前人就什么样的物体是热的、什么样的物体是冷的存在分歧。亚里士多德评论说，“如果在热和冷上存在这么多争论，我们剩下的还有什么必须思考呢？——因为这些是我们所感知到的最明显的事物”。他怀疑争论的存在是“因为‘更热’一词有几种不同用法”，于是他对我们在判断事物热度时所采用的不同标准进行了长篇的分析。分析很细致，但在我们看来却有明显的缺陷：它没有提到测量。对亚里士多德来说，热是一个度的问题，但却不是一个可测量的度。在这种程度上说，他缺乏温度概念。

概念的匮乏与技术的贫乏密切相关。亚里士多德没有精确的时钟，根本就没有什么温度计。测量装置是要和定量概念仪器一起配合使用的。没有后者，单凭前者测量是难以想象的；但没有前者，后者也毫无用处。亚里士多德缺少了一样，也就等于两样都缺少。在前面一章里我曾提出，亚里士多德的动物学研究不受他的非定量研究方法的影响。自然科学的情况就不同了：没有实验设备的化学和没有数学的物理学就是糟糕的化学、糟糕的物理学。

指责亚里士多德概念的匮乏是很荒谬的：匮乏是一种缺少，不是一种失败。但是许多研究亚里士多德的学者倾向于把方法上和实质上的两项重要失败归咎于他本人。据称，首先一点是，亚里士多德经常让论据屈服于理论，即他总是由理论开始，然后曲解论据来适应理论；第二点

是，他的自然科学著作里到处可见他孩子般的决心，说要寻找自然界里的各种计划和意图。我们先看一下方法论上的指责。请看下面一段话：

> 我们可以说植物属于土、生活在水中的动物属于水、陆地的动物属于空气……在这些区域里一定找不到属于第四种元素的生物；不过应该存在与火的状态相一致的物种——因为这被看做第四类实体。……但是这样的物种必须到月亮上才能找到；因为那很明显地具有第四种间距——不过那是另一个专题论著要讨论的问题了。

这段文字节选自关于某些生成问题而展开的一段复杂而有见地的讨论。把它看做一个玩笑会是很宽容的态度；但那一点也不是玩笑：亚里士多德使自己确信，存在着与他的四大元素中三种元素相对应的各种物种；他推理说，必然存在与第四种元素相对应的物种；由于不能在地球上找到这样的物种，他就认定它们是在月球上。有比这更荒谬的吗？有比这更不科学的吗？

是的，这段文字很荒谬，并且其他地方还有一两段这样的文字。但是所有的科学家都可能会有极端愚蠢的言行：在亚里士多德著作里这样愚蠢的段落极少，明智的读者不会太在意这些。相反，他会找到很多更能代表亚里士多德思想的段落。比如，在谈论天体运动时，亚里士多德写道：

> 至于有多少，我们现在就采用一些数学家所说的数字吧，为的是对这个问题有所了解，这样，我们的头脑就会掌握住某些确定的数字。至于未来，我们必须亲自探究，与其他研究者一起讨论这个问题；如果研究这些问题的人与刚才所提到的人观点不一样，双方的观点我们都得欢迎，不过要听从那个更准确的观点。

此外他还说，“如果根据论点、同时也根据与之相关的论据进行判断，蜜蜂的生殖情况就是这样。但是我们还没有获得足够的论据：如果获得了足够的论据，我们这时必然要依靠感知而非论点——依靠论点的唯一条件是它们所证明的内容与现象一致”。亚里士多德对蜜蜂的生殖情况进行了详细而周到地描述。这种描述主要基于观察之上；但也有推测的成分，在某种程度上依靠理论进行推测。亚里士多德明确地承认自己描述中的推测部分，并且明确地认为推测应屈从于观察。当已知的事实论据不足的时候理论就必不可少了；但观察永远优先于理论推测。

亚里士多德在其他地方更为概括地论述了这一点：“我们必须首先了解动物间的差异，掌握关于它们的所有事实论据。之后，我们必须努力寻找其中的原因。因为一旦关于每一种动物的研究进行完毕，那就是程序所要求的自然方法；因为那样做了，我们进行的证明所涉及的主题和所依赖的原则就会变得很明确了。”此外他还论述道：

> 经验科学必须把原理传递下去——我的意思是，比如说经验天文学必须提供

天文学的那些观测原理；因为当充分理解现象时，天文学证据就找到了。不管其他文科的还是理科的科学都与之类似。因此，如果在每个研究案例中理解了事实，那么我们的任务就是提供现成的证据。因为如果研究个案的所有真实数据都没有遗漏，我们就能发现每个存在证据的事物的证据，并能建立证据——弄清楚在什么样的条件下不可能存在证据。

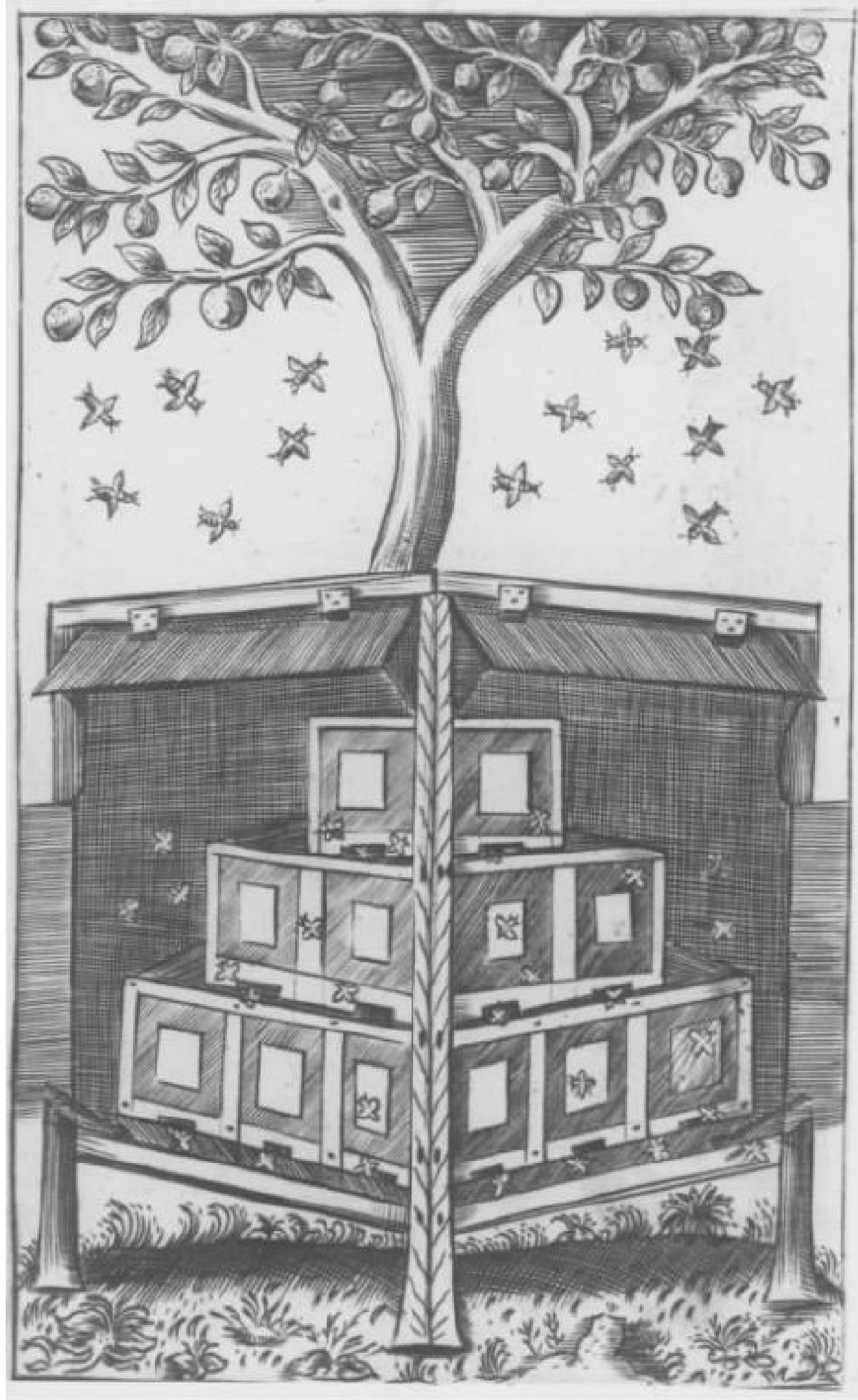


图18“如果根据论点、同时也根据与之相关的论据进行判断，蜜蜂的生殖情况就是这样。但是我

们还没有获得足够的论据……”

亚里士多德经常批评前人把理论置于事实之前。因此，他对柏拉图及其学派这样批评道：

> 在谈到现象时，他们主张那些与现象不一致的事物……他们如此地热衷于他们的原始原理，以至于他们表现得就像论文答辩中的那些答辩人；因为他们接受任何推理结果，认为他们占有真正的原理——似乎原理不应由他们的推理结果来判断，尤其不能由其目标来判定。在生产性科学中，目标就是产量；但是在自然科学中，目标就是任何可感知的事物。

没有比这再清楚不过的了。经验研究先于理论。事实依据要在探求原因之前收集。一个公理化演绎科学的构建（即生成证据），取决于“某个研究个案的所有真实数据”的获得。当然，亚里士多德从未掌握所有的事实；他常常在自己得到的是谬误的时候以为自己获得的是事实依据；他有时突然间就进入了理论推导状态。而且，理论应在某种程度上控制着事实数据的收集：杂乱无章的数据收集是一种非科学行为；这也许就是古代和现代的一些哲学家们所说的意思，即不存在不受理论侵蚀的纯事实。不过，尽管如此，有两点是非常清晰的：亚里士多德看得很清楚，观察是第一位的；他关于科学的主题论著——尤其是生物学著作——常常秉持这一观点。

在下一章里，我将讨论对亚里士多德的另一指责，即他天真地把自然界当做实现计划和意图的舞台。

第十七章
目的论

> 我们知道与自然生殖有关的因不止一种——即为了某物的因和变化原理的动因。因此，我们必须确定这两个因孰先孰后。看起来优先的似乎是我们所称的“为了某事的因”；因为这是某事的理由，这种理由既是生产技能性产品的动因，又是自然产物的动因。因为，要么通过思维，要么通过感知，医生确定病人的健康，建筑工确定一所房屋的结构；然后他们就自己所做的每件事给出理由和原因，并解释他们为何这样做。为了某事的因或者说为了某种好处，在自然界的行为中要比人工技能的创造中更为普遍。

这里引用的是《动物结构》的开头一章，亚里士多德在这里宣布了他的自然目的论观点。自然界行为中的终极因不少于人类技能的创造行为中的终极因，为了解释自然现象我们必然要求助于“为了某事的因”。使用终极因进行的解释就是用“为了某种好处”进行的解释；因为如果鸭子长有带蹼的脚是为了游泳，那么长有带蹼的脚就是好的，即对鸭子有好处。终极因是第一位的，因为它们被认为是“（做）某事的理由”：能够游泳是一只鸭子本质特征的一部分，那么要恰当描述成为一只鸭子有哪些特征，就得提到游泳。终极因不是出于理论考虑而强加给自然界的，它们是在自然界里所观察到的：“我们看到不止一种类型的因。”［“目的论”这个词来源于希腊单词telos，这就是亚里士多德用来指“目的”（goal）的词：目的论解释就是应用目的或终极因进行的解释。］

亚里士多德在他的生物学著作里不断地寻求终极因。为何牙齿与动物结构的其他坚硬部分不一样，一直在不断地生长？

> 它们生长的原因，从“为了某物的因”意义上来讲，在于它们的功能。因为如果它们不生长的话就会很快地被磨掉——在某些年老的动物身上可以看到这一点，它们食量很大，牙齿却很小，牙齿被完全磨掉了，因为牙齿磨的速度比长的速度快。这也是自然界为何进行一种极为巧妙的设计以适应这种情况的原因所在；因为它使得牙齿的丧失与衰老和死亡相吻合。如果生命能延续一千年或一万年，那么牙齿一开始就会很巨大，而且经常地在长；因为即使牙齿在不断地长，它们仍然会被磨掉而不能咀嚼食物。关于牙齿为何生长的原因就说这么多。

还有，人类为何有双手？

> 阿那克萨哥拉[1]认为人类在动物中最聪明的原因在于他们有双手；但是较为合理的说法应该是，他们拥有双手是因为他们是最聪明的。因为手是工具；自然，像个智者，总是把每样东西赋予能够利用它的事物（比如把一支长笛给一个实际上已经会吹笛子的人要比为一个拥有笛子的人提供吹笛子的技能更好）；因为自然给更伟大、更优越的事物提供的是它们能力范围之内的事物，而不是反过来。因此，如果说这样更好，如果大自然在各种情况下都往最好处去做，那么人类就不是因为有了双手而最聪明，而是因为他们是动物中最聪明的才有了双手。

终极因经常与“必然性”形成对照，尤其是与动物的物质本性或动物结构所造成的限制形成对照。但是即使在运用必然性解释现象的地方，仍然有使用终极因进行解释的余地。为何水鸟长有带蹼的脚呢？

> 因为这些原因，它们长有带蹼的脚是必然的；因为某种更好的东西，它们为了生存而长这样的脚，由于生活在水里翅膀是毫无用处的，它们也许就长出对游泳有用的脚来。因为它们就像桨手所拿的桨、鱼所长的鳍那样可以划水；因此，如果鱼的鳍被破坏了或者水鸟的脚蹼没了，那么它们就再也不会游泳了。

亚里士多德的目的论有时可用一句口号来概括：“大自然不会徒劳地做任何事情”；他本人也常常用格言来表述这个意思。但是，尽管亚里士多德认为终极因遍及自然界，实际上不是每个地方都有终极因。“肝脏中的胆汁是一种残留物，没有什么用途——就像胃和肠道里的沉淀物一样。大自然有时甚至把残留物用于某些有利的目的；但是那不是在所有情形中寻求终极因的理由。”《动物的生殖》第五卷讨论的都是这类无目的性的动物结构。

自然行为和自然结构通常都有终极因；因为大自然不会徒劳地做任何事情。但是终极因受到必然性的限制：自然“在各种情况下”往最好处去做。而且，有时完全找不到终极因的存在。

《物理学》包括了许多支持自然目的论的论证。其中的一些论证依靠的是很有亚里士多德特色的概念——“技艺模仿自然”或者说“技艺是对自然的模仿物”：如果我们能在人工技术的产品中看到终极因，那么我们更能在自然界所造的事物中发现这些终极因。另一个观点进一步论证了《动物结构》里的这个主张——“我们看到”自然界中的终极因。

> 在其他动物中也非常显然，这些动物行动起来既不靠技能，也不经过研究或深思熟虑（因此有些人想知道蜘蛛、蚂蚁等动物是否靠推理或其他的智力活动来完成工作）。如果你这样一点一点研究，就会很显然地发现在植物中也存在有利于实现目标的现象——比如，植物的叶子是为了遮挡果实。所以，如果燕子筑巢、蜘蛛织网都是出于天性并为了某种原因，如果植物是为了果实而长叶子、为了吸取营养而向下而不是向上扎根，那么很显然，在这些自然生成并存在的事物中存在很多这种类型的因。

我们“看到”自然界里的各种终极因了吗？我们究竟应该看什么呢？“为了”和“为的是”短语似乎主要用于解释有意识的介质的目的性行为。那么，亚里士多德是在把介质性和目的性都赋予自然现象吗？他没有把目的性赋予动物和植物，也没有假定它们行为的终极因就是它们自己的企图。鸭子没有计划要长出带蹼的脚，植物也没有设计它们的叶子的功用。亚里士多德的目的论不是幼稚地把目的性赋予植物。那么，是否亚里士多德没有把目的性赋予自然生物但却赋予大自然了？在好几个段落里，亚里士多德都把自然看做自然界的能工巧匠；在这些段落里，我们倾向于把他说的自然（nature）首字母大写。比如这句话：“就像一

个好管家，自然没有浪费任何可以派上好用场的东西。”对这样的段落不能轻描淡写地加以拒绝。但是，自然这一能工巧匠不可能完全是亚里士多德目的论中的自然；因为在生物学著作里进行详细的目的论解释时，他极少提到大自然的计划或一个伟大设计者的意图。

如果我们不用有意图的计划来解释亚里士多德的目的论，那么又如何来解释它呢？来看一看下面一段话：

> 蛇在交配时相互交织地粘在一起；而且据我观察，它们没有睾丸和阴茎——没有阴茎是因为它们没有腿，没有睾丸……是因为它们身体的长度。因为它们的身体自然就很长，如果在睾丸所在的地方再有延搁，精子就会因为行程耗时而变冷。（阴茎长的人也是这样：他们的生育能力就不如那些阴茎长度适中的人，因为冷的精液繁殖力低，而经过长途输送的精液就会变冷。）

如果蛇的精液必须在绕身体一周后再蜿蜒而行通过一对睾丸，它就会变冷、繁殖力降低——这就是蛇为什么没有睾丸的原因。（它们没有阴茎是因为阴茎自然地要位于两腿之间，而蛇没有腿。）为了成功地生育，蛇必须没有睾丸：如果不生育它们就不会生存繁衍，如果有了睾丸它们就不能生育。这就解释了蛇没有睾丸的原因。这种解释在内容上是异想天开的，但也是受人尊敬的那种解释。

总的说来，动物和植物的多数结构特征和行为特征都有某种功能。换言之，它们是用于执行一些对该生物来说至关重要的或至少是有用的生理活动：如果该生物不进行这样的生理活动，它就不能生存下去或者说生存很困难。要寻求对动物生命的了解，我们必须掌握与该动物结构和行为有关的各种功能。如果你仅知道鸭子有带蹼的脚并知道它们会游泳，你还没有完全认识它们：你还要明白一点，脚蹼有助于游泳，并且游泳是鸭子生命的一个基本组成部分。

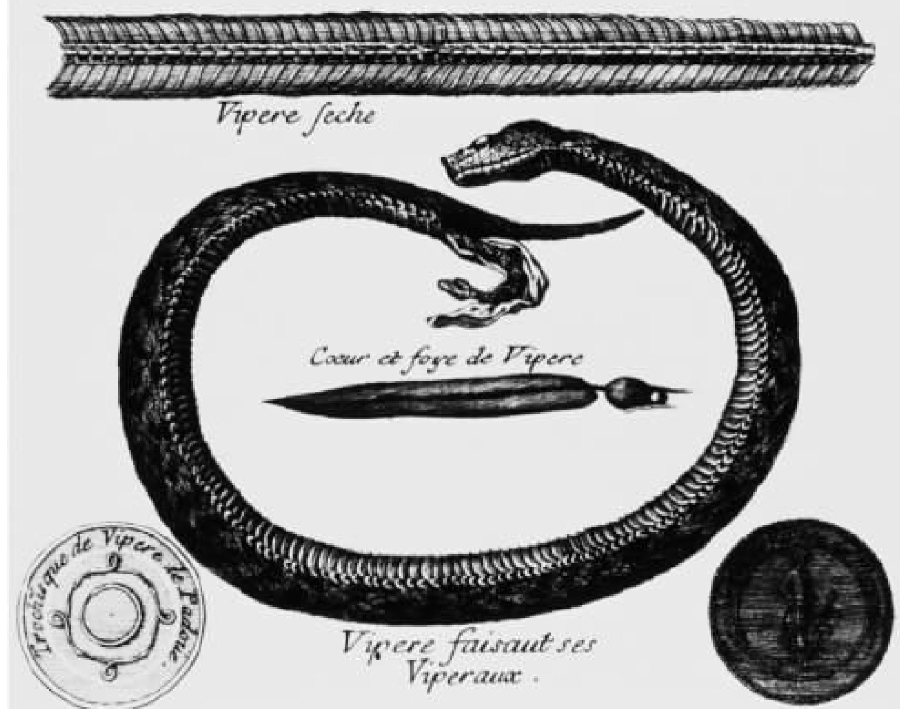


图19“蛇在交配时相互交织地粘在一起；而且据我观察，它们没有睾丸和阴茎——没有阴茎是因为它们没有腿，没有睾丸……是因为它们身体的长度。”

亚里士多德对此的表述是，“鸭子为何有带蹼的脚？”这一问题的一个答案是“为了游泳”。他的“为了……”听起来有点古怪，原因只在于我们首先把“为了”与意图性行为联系在一起了。亚里士多德把它首先与功能相联系，并且从本质上来看待功能。他无疑是正确的。自然界事物确实包含功能性结构，并表现出功能性行为；没有意识到这类功能的科学家也就忽略了他所研究的大部分内容。

“大自然不会徒劳地做任何事情”是科学研究的规定性原则。亚里士多德知道，大自然的某些方面是没有功能可言的。但是他承认，看清功能对理解自然非常关键。他关于自然之筹划性的格言不是天真的迷信，而是对自然科学家中心任务的提醒。

【注释】

[1] 古希腊哲学家，对日食作过正确解释并相信物质由原子组成。——译注

第十八章
实践哲学

前面几章都是关于理论学科的。亚里士多德本人把大部分时间都花在这个庞大的知识分支上，但他并没有忽视实践学科。事实上，在他最有名的专题论著中，《政治学》和《尼各马可伦理学》都属于实践哲学分支。这些著作不是手册、指南那种意义上的实践指导。相反，书中充满了分析和论证，并且它们都建立在大量的历史和科学研究之上。它们都是实践哲学著作，说它们是实践哲学是因为它们的目的或目标不仅仅是传播真理，而且还要影响行动："本专题论文不像其他论文那样为了理解而进行研究——我们现在进行的研究不是为了认识何为善，而是为了变成一个好人。"

亚里士多德写了两部伦理学：《尼各马可伦理学》和《欧德谟伦理学》。"伦理学"这一标题容易引起误解，亚里士多德实践哲学中两个关键术语被翻译成标准英语时也容易让人产生误解——"aretê"通常被翻译成"美德"，"eudaimonia"则常被翻译成"幸福"。有必要对这些词简单地说一说。

亚里士多德本人用"êthika"做这些专题论著的标题，这个希腊语单词被音译成英语"伦理学"，于是我们就有了"伦理学"的标题。但是，这个希腊语单词实际的意思是"与性格有关的问题"，更好的标题翻译应为"论性格问题"。至于"aretê"，该词的意思近似"优良"或"优点"：亚里士多德能用该词谈论一个人，也可谈论一个论点或一把斧头。谈论人时就表示人的优点：它表示使一个人成为好人的东西；它与我们所说的美德只有一种间接的联系。最后一点，"eudaimonia"不是英语单词"幸福"所表示的那种精神愉快状态，而是指兴旺、成功地生活，因此，eudaimonia和幸福之间的联系又是间接的。

那么，亚里士多德的"伦理"哲学又是什么呢？"毫无疑问，说eudaimonia是最好的不会有争议，但是我们需要更清楚地表明它到底是什么。"我们每个人都想兴旺发达或都想表现良好，我们所有的行为，只要是合理的，都指向那个终极目标。于是，实践哲学的基本问题就可以这样表述：我们如何取得eudaimonia？兴旺发达表现在哪些方面？怎样才算一个成功的人？亚里士多德不是在问什么能使我们幸福，他也不关注我们应该如何生活这样的问题——如果该问题被视为道德问题。他想指导我们如何在生活中获得成功。

他的答案建立在对eudaimonia本质的哲学分析上。他声称，eudaimonia是"与优秀相一致的一种心灵活动"。说eudaimonia是一种"活动"就等于说兴旺发达包含做事情的意思，而不是指某种静止状态。（幸福状态——比如在爱恋中——是一种思想状态：兴旺发达不是一种状态，而是一种活动或者一组活动。）说eudaimonia关乎灵魂或者生气给予者，就等于说人的兴旺发达要求运用某些天赋，正是这些天赋标示了生命；尤其不能说一个人作为一个人的状态而兴旺发达，除非他

明显地在运用人的天赋。最后一点，eudaimonia是一种“与优秀相一致”的活动。兴旺发达就是把某些事情做得很出色、很好。一个人运用了他的天赋，但没有有效地运用或用得很糟糕，就不能算取得了成功。

那么，为取得成功而在行动时要做到的优秀又指的是什么呢？亚里士多德区分了性格上的优秀和智力上的优秀。前者既包括我们所说的道德优点——勇气、慷慨、公正等，又包括适当的自尊、适度的夸耀和风趣幽默等性情。后者包括诸如知识、良好的判断力、“实践性智慧”等。此外，亚里士多德还花了一些时间讨论友谊的准优秀品质。

人区别于动物在于他拥有理性和思维的能力。人身上“包含有神圣的东西——我们称之为智力的东西是神圣的”，并且我们的智力是“内在于我们的神圣的东西”。事实上，“我们每个人都是有智力的人，因为这是我们至高无上的、最好的元素”。因此，最切合人的优秀就是智力上的优秀，而且eudaimonia主要存在于与这些优秀相一致的活动中——它是智力活动的一种形式。“因此，对自然善——比如身体健康、财富、朋友或其他善——的任何选择或拥有，只要能最佳地引发神灵般的思考（也就是说，用我们的智力，内在于我们的神进行思考），就是最好的，就是最完美的标准；而任何不管是因为不足还是过剩、阻碍我们体内神的培养或阻碍我们思考的选择或拥有，就是不好的。”要兴旺发达，要取得成功，就需要进行智力上的追求。亚里士多德认为这样的追求给人以无限的乐趣，智力生活给人提供了无与伦比的幸福；不过，他在《伦理学》中的主要论点不是幸福存在于智力活动，而是卓越的智力活动构成了人的成功或兴旺发达。历史上的智慧大师们也许不是幸福的人，但他们却都是成功的人：他们都兴旺发达，并达到了eudaimonia。



图20“人类不是一个个孤立的个体，人类的优点不能由遁世者来践行。”《尼各马可伦理学》花了很大篇幅讨论友谊和友谊的类型——这幅中世纪的图画阐释了友谊的类型。

光有智力活动还是不够的。人类不是一个个孤立的个体，人类的优点不能由遁世者来践行。亚里士多德认为，“人从本质上来说是政治动物”。这样的评论不是因果关系的格言，而是生物学理论的一部分。“政治动物是指整个群体中的所有个体会共同参与某种活动的动物（这对所有群居动物而言并非都正确）；这样的动物包括人类、蜜蜂、黄蜂、蚂蚁、鹤。”“与其他动物相比，人的特别之处在于他们能单独地认识到好与坏、公正与不公正，等等——并且，正是在这些方面进行合作才能建立家庭和国家。”社会和国家不是强加到自然人身上的人工装饰品：它们是人类本性的表现形式。

社会以不同的形式出现。在亚里士多德的国家概念中第一点要强调的是国家的规模。“一个国家不可能只由十个人组成——并且由十万人组成的也不是一个国家。”希腊城邦的历史构成亚里士多德政治理论的现实背景，而希腊城邦大多数都是侏儒国家。它们常常受到派系斗争而分裂，它们的独立最后随着马其顿帝国的崛起而毁灭。亚里士多德很熟悉派系斗争的祸害（《政治学》第五卷就对国内斗争的原因进行了分析），而且他与马其顿宫廷的关系很密切；不过他从未放弃一个观点，即小城邦是合适的——自然的——公民社会形式。

一个国家就是一个公民集合体；在亚里士多德看来，“没有什么比承担司法和政治职责更能界定”一个公民。一个国家的事务直接由它的公民来管理。每个公民都是这个国家的议会或协商机构的一员，他有资格担当国家的不同职务，包括金融和军事上的委任；他也是司法机构的一分子（因为在希腊法律实践中，法官和陪审团的功能没有区分开）。

一个公民的政治权力有多大，这要根据他所在国家的政体类型来确定，不同的政体授予不同的人或机构立法和确定公共政策的权力。亚里士多德对政体进行了复杂的分类，三大类型分别是君主制、贵族制和民主制。在某些情况下，他偏爱君主制：“当整个家庭或一个人非常出众、他的优点超过其他所有人时，这个家庭或这个人就应成为国王，对所有问题都有至高无上的权力。”但是，这样的情况是极少的或者说是不存在的，因而在实践中亚里士多德更喜欢民主制：“主张大众而非少数精英进行统治的观点……似乎是对的。尽管并非每个人都是精英，然而当他们合在一起就可能会做得更好——不是作为个体，而是集体行动；这就好比费用共摊的聚餐要比一个人掏腰包的宴请更好。”

一个国家，不管实行何种政体，都必须是自足的，并且必须达到国家为之而存在的目标或目的。

> 很明显，国家不是为了避免相互伤害和促进贸易而建立的一个地区共享机构。一个国家要存在，这些是必然要具备的；但是即使这些条件都有了，一个国家也并非因此就建立了。相反，国家是拥有良善生活的家庭或家族为了一种完善而自足的生活所建立的共享机构。

“良善生活”是国家的目标，与作为个人目标的eudaimonia是一回事。国家是自然实体，像其他自然事物一样具有目标或目的。目的论既是亚里士多德生物学的一个特征，又是亚里士多德政治理论的一个特征。

国家目标这个概念与另一个崇高的理念相关联。“民主政体的一个根本原则就是自由。自由的一种形式就是依次轮流进行统治和被统治。另一种形式就是过自己想要的生活；人们认为这就是自由的目标，因为不能像自己所希望的那样生活是奴隶的标志。”国内的自由要以和平的对外政策为补充；亚里士多德设想的国家，尽管为了国防而保有武装，却不会怀有帝国主义野心。但是当亚里士多德由这些一般性问题转到具体的

政治安排上时，这种慷慨的感情就被抛诸脑后或受到了抑制。

他对外交政策没有什么发言权。（但是有必要注意的是，据说他曾建议亚历山大大帝“像一个领导那样对待希腊人，而对待其他外国人则像主人；像对待朋友和亲戚那样关心前者，对待后者则像对待动物或植物那样”。）他对国内政策则有更大的发言权。而且同时很明显的是，自由事实上将被严格地限制在亚里士多德所主张的国家里。首先，自由是公民的特权，而大多数人口将不会拥有公民权。妇女不是公民。还有奴隶，也不是公民。在亚里士多德看来，一些人天生就是奴隶，因此可以把他们变成事实上的奴隶。“一些人，作为一个人来说，天生就不属于自己，而是属于他人，因而天生就是一个奴隶。如果作为一个人，他只是一项财产，那么他就属于别人——财产只是帮助主人做事情的工具，并可与主人分离开。”奴隶也许会过上好的生活——他们也许会遇到仁慈的主人。但是他们没有自由、没有权利。

公民可拥有奴隶，还可拥有其他形式的财产。亚里士多德最终是反对共产主义制度的。但是他的财产概念是有条件的：“很明显，财产应该私有，这样更好些——不过人们应当可以共同使用。”他又立刻补充道，“立法者有责任确保公民们都这样做”。国家不拥有生产工具，也不会去指导经济发展；但是立法机构要确保公民的经济行为得到适当的控制。国家对经济事务不加干涉，对社会事务则强力管制。在《政治学》最后一卷里，亚里士多德开始描述他的乌托邦或者说他的理想国家。（《政治学》也许是亚里士多德的未完成之作：不管怎样，对乌托邦的描述只是一个不完整的片段。）国家在人出生前就开始干预其生活了：“由于立法者必须从一开始就考虑该国所养育的孩子如何能获得最佳的体格，他必须首先关注两性的结合，确定什么时候在什么样的人之间建立婚姻关系。”这样的干预在怀孕期间一直持续着，在儿童时期，尤其是在教育方面这样的干预逐渐加大：

> 立法者尤其必须忙于年轻一代的教育问题，无人会对此有异议……因为整个城邦只有一个目标，很明显地，必须给每个人提供一样的教育，对此事务的监督应该是公众行为，而不是个别人的事……公共事务应由公众来管理；我们不应认为每个公民都是属于他自己，而应认为他们都属于国家。

亚里士多德非常详细地描述了国家应该控制公民生活的各种各样的方法。尽管出发点是仁爱的，每一种控制却都是对自由的一种削弱；在亚里士多德公民“都属于国家”的主张里，读者可觉察到极权主义的最初声音。如果说亚里士多德热爱自由，他爱得不彻底。他的“国家”高度专制。哪儿出了问题？一些人也许怀疑亚里士多德在一开始就错了。他非常自信地赋予国家一种非常积极的功能，设想国家的目标是促进良善生活。如果是这样，不难想象的是，渴望改善人类生存条件的国家也许就会在人类生活的各个方面进行适度的干预，也许就会迫使国民做任何会使他们幸福的事情。那些把国家看做善的促进者的人最后倒成了压制政策的提倡者。自由的热爱者更倾向于给国家赋予一种消极功能，把国家

看做一种防御手段，保护国民不受恶之侵害。

第十九章
艺术观

有人指责亚里士多德对于良善生活的理解是一种狭隘的知识观：似乎荷马、菲迪亚斯[1]、伦布兰特[2]和巴赫不会被视为成功的典范或eudaimonia的例证。这样的指责很可能是不公正的；因为《伦理学》中所提出的“沉思”理念是个很大的概念——大得也许足以包含一个艺术天才或文学天才的生活。尽管如此，亚里士多德实际上很羡慕这样的天才：在他幸存的艺术论著中，每一页都洋溢着这种羡慕之情。

《诗学》很短，而且只有一半幸存下来。它含有一篇论述语言和语言学的论文，《修辞学》第三卷中对文体风格的论述可看做对该论文的补充。《诗学》也论及情感问题，而在《修辞学》第二卷里亚里士多德对之作了详尽而细致地讨论。但《诗学》的主要内容是评论家们所认为的文学理论或文学评论——尤其是关于悲剧的理论和评论。但那不是亚里士多德对其作品的确切看法；因为《诗学》是对“生产性”科学的一个贡献。换言之，《诗学》的主要目的不是告诉我们如何评判一件艺术作品，而是如何生产出一件艺术作品。



图21这是一个希腊花瓶上的彩绘，展现的是一个主人和一个仆人出门旅行的戏剧场景。

亚里士多德认为，所有艺术都是表现或“模仿”的问题。“史诗、悲剧诗歌、喜剧、祭酒神赞歌以及大多数长笛和竖琴音乐，总体上都是模仿。”艺术模仿或表现人类的生活，尤其表现人类的行为。人的行为在特征上各有不同，“正是这方面的差异才将悲剧和喜剧区分开来；因为喜剧被认为是模仿那些境况比当今的人更糟糕的人，悲剧则模仿那些境况比当今的人更好的人”。《诗学》大部分内容都致力于对悲剧的阐述。讨论是由一个定义展开的。“悲剧是对严肃而完整的、并有重大意义的行为进行的一种模仿。其语言得到很好的趣味加工，不同的部分使用不同的加

工方式。它是以戏剧而不是叙述的形式展开的。它通过同情和恐惧达到一种情感的净化。”

在亚里士多德后来所区分的悲剧六要素，即情节、人物、语言、思想、表演场景、歌曲中，情节是最重要的：正是借助于情节悲剧才是“完整的”或者是统一的；也正是通过情节，悲剧才会实现它的净化功能。尤其是，“悲剧影响情感的主要手段就是情节的某些部分，即发现和逆转”。情节围绕着一个中心人物，也就是后来所说的“悲剧英雄”而展开，他必须是这样一个人，“在优点和美德上并不是十分突出，也不是因为自己的恶劣和恶行，而是由于某些阴差阳错陷入不幸——是个有很高声誉和很好运气的人，就像俄狄浦斯或梯厄斯忒斯，或者出身这类家庭的名人”。悲剧的主角享有极大的成功（比如俄狄浦斯就成为底比斯国王）。他也犯下某种“错误”（俄狄浦斯不知情地杀死了父亲，并娶了母亲为妻）。这个错误被发现了，于是发生了“逆转”（俄狄浦斯的母亲自杀，他自己则自刺双目，遭到放逐而离开底比斯）。通过有机的统一和暗含的普遍性，这个悲剧故事对观众的感情产生影响。

亚里士多德的悲剧观点对后来的欧洲戏剧史产生过深远的影响，但目光却存在局限。他对悲剧的定义很难适用于莎士比亚的悲剧，更别说现代剧作家的作品了——现代作品的主角或非正统主角既没有俄狄浦斯那样的社会地位，也没有他那样的辉煌历史。不过，亚里士多德并非想提出一个永远都正确的悲剧理论。他只是在告诉那些在希腊的舞台传统下工作的同代人，如何写一个剧本。（他的建议建立在对希腊戏剧史进行的大量经验研究之上。）此外，亚里士多德对悲剧的目标的理解也很古怪：悲剧永远或作为一个规则要净化观众的同情和恐惧吗？如果是这样，是否就可以认为这种情感净化是悲剧的首要功能呢？（说到这一点的话，为何要假设悲剧有任何功能呢？）不管怎样，如果悲剧有情感的一面，也就有审美和理性的一面。

亚里士多德没有在他的悲剧定义里突出这些方面，但他是知道的。事实上，《诗学》的很多内容都隐约地讨论了审美的问题，因为他讨论了“经过趣味加工的语言”和悲剧所要求的节奏。关于艺术的理性方面，亚里士多德是这样说的：

> 每个人都喜欢模仿。实际生活中发生的情形表明了这一点，因为我们喜欢观察某些事物之间准确的相像之处——单就这些事物本身来说很难看出——比如最污秽的动物和尸体的形式。个中原因在于，学习不仅对哲学家来说是最快乐的事，而且对其他人来说也是如此，即使他们只是短暂地享受这种快乐。这就是我们为何喜欢寻求相似点的原因——我们在看的时候意识到、推断到每个事物是什么，并说“这就是他”。

学习的乐趣是生产性学科的一个重要因素。沉思或认识的完成是eudaimonia的首要组成部分，eudaimonia则是实践学科的目标。真理和知识是理论学科的直接目标。对知识的渴望——亚里士多德认为这是每个人本性的一部分，也是他自己个性的主要方面——影响着亚里士多德

哲学的三大组成部分，并使之成为一体。

【注释】

[1] 菲迪亚斯（约前490——前430），古希腊雕刻家。——译注

[2] 伦布兰特（1606——1669），荷兰画家。——译注

第二十章
死后的影响

在亚里士多德死后，他的朋友和学生泰奥弗拉斯多继承了他的衣钵；在后者的带领下，吕克昂依然是科学和哲学研究的一个中心。但到了公元前3世纪，亚里士多德学派逐渐暗淡下来。其他思想流派——斯多葛学派、伊壁鸠鲁学派、怀疑论学派——主导了哲学的舞台，各门学科也都脱离哲学而独立发展，成为专门学者的研究领域。

不过，亚里士多德从未被人们忘记过，他的著作不止一次地复兴。从公元1世纪到6世纪，一系列学术评论家保存其著作、重振其思想。对亚里士多德的再次关注是在公元8世纪的拜占庭城。后来，到了公元12世纪，亚里士多德著作传到西欧，有学识的人得以阅读，并将其翻译成拉丁文，译本得到广泛传播、广泛阅读。亚里士多德被权威地尊称为“哲学家”。他的思想全面扩散开来，教会有意无意地想对其作品加以抑制，然而这种努力只不过巩固了这些作品的权威地位。亚里士多德的哲学和亚里士多德的科学几乎毫不动摇地统治西欧大约四个世纪。

要叙述亚里士多德死后的思想影响几乎就等于要描述欧洲的思想史。部分地说，他的影响根本而直接：亚里士多德的许多学说和信念被作为既定真理来传播；他的观点或对观点的思考在哲学家和科学家、历史学家和神学家、诗人和剧作家的作品里随处可见。但这种影响还有更细微之处。亚里士多德思想的内容和结构都给后代留下深刻的印象。吕克昂里所使用的概念和术语提供了哲学和科学赖以发展的媒介，所以，即使那些决心反驳亚里士多德的激进思想家，最后也发现自己在用亚里士多德的语言进行反驳。当我们今天谈论物质和形式、种和属、能量和潜能、实体和质量、偶然性和本质时，我们就不经意地在说亚里士多德的哲学语言，在使用两千年前希腊所形成的术语和概念进行思考。

值得补充的是，现代所说的科学方法的概念完全是亚里士多德式的。科学经验主义——抽象论证必须服从于事实根据、理论要经过严格的观察后方能定论好坏——现在看起来是一种常识了；但是过去可不是这样，主要是因为亚里士多德我们才把科学理解为一种经验追求。即便只是因为亚里士多德最著名的英国评论家弗朗西斯·培根和约翰·洛克都是坚定的经验主义者，并自认为自己的经验主义摆脱了亚里士多德的传统，我们就需要强调这一点。有人指责亚里士多德，说他更喜欢的是浅薄的理论和贫瘠的三段论演绎法，而不喜欢坚实的、丰富的事实数据。这样的指责令人不可容忍；它们来自那些没有足够仔细阅读亚里士多德本人著作的人，这些人把亚里士多德的继承者所犯的错误归咎到他本人身上来批评他。

亚里士多德影响巨大。但影响和伟大之处不是一回事，我们也许仍然要问是什么使得亚里士多德成为一位大师——正如但丁称呼他的，“是那些有知识的人的老师”——而且为何他现在仍然值得我们读呢？他最伟大的单个成就当然是生物学。通过那些记载在《动物研究》、《动物结

构》和《动物的生殖》中的研究工作，他创立了生物学，并把它建立在可靠的经验基础和哲学基础之上；他所赋予该学科的结构轮廓一直保留到19世纪才被打破。仅次于生物学的是他的逻辑学。亚里士多德在这方面也创立了一门新学科，亚里士多德的逻辑学直到上世纪[1]末一直充当着欧洲思想中的逻辑学。只有极少数人创立了一门学科；而除了亚里士多德，还没有人创立过两门学科。



图**22**位于阿富汗阿伊·哈努姆的健身室。该城由亚历山大大帝麾下士兵所建，亚里士多德的学生克利尔库斯曾到此。本书**102**页插图中的抽象碎片正是在此健身室附近发现的。

不过，亚里士多德的生物学和逻辑学现在都已过时了。如果想学生物学或逻辑学，我们不会再去学亚里士多德的专题论著：它们现在只具有历史价值了。亚里士多德那些哲学味更浓厚的作品却不是这样。《物理学》、《形而上学》和《伦理学》中的文章还没有他的逻辑学和生物学那么可信、那么完善、那么科学；不过吊诡的是，它们却更有生命力。因为，在这方面亚里士多德仍然无人能及。比如，《伦理学》当然能作为历史文献来阅读——作为公元前4世纪实践哲学发展状态的证据来阅读。但它又可作为对当代辩论，甚至所有时代的辩论的一种贡献来阅读。当今的哲学家就是以这种方式来阅读亚里士多德的，他们把他看做一个杰出的同事。

最后一点，亚里士多德在他的著作里明确地、同时在他的生活里也隐约地向我们树立了一个优秀之人的典范。亚里士多德所设想的优秀之人也许不是唯一的典范或独一无二的理想模型；但他无疑是一个值得赞美的典型，要效仿他可是个不小的志向。我以《动物结构》里的一篇短

文来结束本书，这段文字表述了亚里士多德所设想的优秀之人的一些最优秀之处。

> 就自然实体而言，我们认为一些实体永远都没有生和灭，其他的则存在生和灭。前者是可敬的、神圣的，不过我们对它们的研究是不充分的，因为我们在研究它们和研究我们渴望认识的事物时所要求的证据，能为我们感知的却极少。但是关于会灭亡的实体——植物和动物，我们就知识而言状况要好得多；因为我们生长在其中，任何不畏繁难的人都可以学到关于每一类实体的很多真理。这两类实体中的每一类都能给人乐趣：即使我们对前者理解得很浅，然而，它们的价值使得对它们的认识要比对我们周围所有事物的认识都更加令人快乐（正如我们发现我们所爱事物的微小结构时要比清楚地看见许多巨大事物时更加高兴）。另一方面，由于我们对后一类实体有更好更多的认识，我们对它们的理解就有某种优越性——此外，因为它们更接近我们、与我们的本性更加相似，它们获得了某种很有价值的、可与对神圣事物的哲学研究相媲美的东西。



图23亚里士多德与赫尔匹里斯，根据中世纪一部普通的幻想小说绘制。

由于我们已经研究了后者并形成了自己的观点，我们现在必须讨论动物的本性，直到重要的和不甚重要的都毫无遗漏地得到讨论为止。因为，即使在那些令我们的感官不太愉悦的研究中，那些塑造着研究对象的本性仍然会给能洞悉事物原因的学者带来无限的乐趣，同时也自然地具有哲学意义。因为出现以下情形是很不合理、很荒谬的：当我们一面思索这类自然物之间的相似之处，一面又在思考为之作画的画家或为之雕塑的雕刻家的技巧、因而乐在其中时，我们就不能在对自然事物本身的思考中获得更多的乐趣，尤其是当我们能够洞悉它们的原因所在时。因此，我们不应幼稚地抗议对那些价值不高的动物进行研究，每样自然事物都有非凡之处。

赫拉克利特曾经有一些拜访者，他们希望见到赫拉克利特，却在看到他于火炉旁取暖时踌躇不前。据说赫拉克利特曾对这些人说："进来吧，大胆些：这里还有

很多神灵呢。”同样地，我们应该不带有任何遗憾地研究每样动物；因为，在它们的身上都有自然的一面、美好的一面。

【注释】

[1] 本书写于20世纪，这里的“上世纪”指19世纪。——编注

亚里士多德年表

公元前384年：亚里士多德出生于斯塔吉拉城

公元前367年：亚里士多德移居到雅典并加入柏拉图的学园

公元前356年：亚历山大大帝出生

公元前347年：柏拉图去世；亚里士多德离开雅典到阿特内斯找赫尔米亚，并定居在阿索斯城堡

公元前345年：亚里士多德搬迁到莱斯博斯岛上的米蒂利尼居住（后来又回到斯塔吉拉）

公元前343年：马其顿国王腓力二世邀请亚里士多德到米埃萨做小亚历山大的老师

公元前341年：赫尔米亚去世

公元前336年：腓力二世被杀；亚历山大登基

公元前335年：亚里士多德回到雅典，开始在吕克昂里教学

公元前323年：亚历山大去世

公元前322年：亚里士多德离开雅典去哈尔基斯，并在那里去世

索引

（条目后的数字为原文页码）

A

Academy 学园 31-3，72

actuality/potentiality 实现/潜能 79-82

Alexander the Great 亚历山大大帝 9-10，24，129

ambiguity 语义模糊 67-9，70–1，83-4

Anaxagoras 阿那克萨哥拉 117

animals，parts of动物结构 72，100，116

Antipater 安提帕特 9

aporiai 难题 59-60，62

Aquinas，Thomas 托马斯·阿奎纳 79

aristocracy 贵族制 128

Aristotle：

character 亚里士多德的性格 1

library 图书馆 25

life 生平 1-3，7-11，16，24-5

style 风格 4-6，62-3

will 遗嘱 1，9，101

works 著作 3，9，12-13，16–18，26，33-4，43，46，49，60，72，75-6，82，97，123，131

arts 艺术 119，131-5

Assos 阿索斯城堡 14

astronomy 天文学 41，57，98–100，102，113

Atarneus 阿特内斯 14，31，35

Athens 雅典 7，11，12-13，14，31，34-5

atomism 原子论 71

axiomatization 公理化 39-40，45，46，53-4，60，62，86，113-15

B

Bacon，Francis 弗朗西斯·培根 137

because 因为 84-5，88

bees 蜜蜂 112-13

beings qua being 作为存在的存在物 41-3

bile 胆汁 118

biology 生物学 33，92，107-8，127，137-9

bison 野牛 20

C

Callippus 卡利普斯 98

Callisthenes 卡利斯提尼 11-12

categories 范畴 64-7

cause 因、原因 25，37，40，53-6，80，83-91，113，116-17

Cephisodorus 瑟菲索多罗斯 33

Chalcis 哈尔基斯 7，9

chance 偶然（性）90-1

change 变化 41，75-82，102

chemistry 化学 98，110，111

chickens 小鸡 21-2

citizenship 公民权 129

comedy 喜剧 133

communism 共产主义 129

constitutions 政体 12-13，30-1，127-9

contemplation 沉思 3，125，131，134

copulation 交配 19，20，120

cows 奶牛 55，86

creation 创造 79

D

Dante 但丁 137

deduction 演绎（法）51-2

definition 定义 55-6，81-2

Delphi 德尔斐 11-12

democracy 民主 128-9，157

Demosthenes 狄摩西尼 14

Descartes 笛卡尔 107

dialectic 辨证（法）34，35-7，115

dissection 解剖 16，18-19

E

Earth 地球 98-9

eclipses 食 86-7

economics 经济学 128，129-30

education 教育 130

efficient cause 动力因 87

elements 基本元素 72，98，112

empiricism 经验论 92-6，113-15，137

Epicureans 伊壁鸠鲁派 136

epistemology 认识论 38

essence 本质 56，116

eternal objects 永恒物质 57-8

ethics’伦理学 28，123-4

Euclid 欧几里得 39

eudaimonia 兴旺、成功 123-4，128，131，134

Eudoxus 欧多克斯 98

exhalations 蒸发 100

existence 存在 41-3，66，67-9，70-1，74，78

experience 经验 93-4

experiment 实验 20，21-2

explanation 解释 37，53-4，55–6，83-91，120

F

final cause 目的因 88-9，116-17

flies 苍蝇 20

form 形式see matter参见物质

Forms，Theory of 形式理论 37，72-4，92

for the most part 在极大程度上 49-50，57-8，91

function 功能 23，72，106-7，116-17，120-2

G

generation 生育 75-9，98，112，116

geography 地理 100

geometry 几何学 39，59

gods 众神 3，101-3，125

H

hands 手 117-18

happiness 幸福、快乐 3，123-4

hectocotylization 交接腕交配see octopus 参见章鱼

Heraclitus 赫拉克利特 77，141

Hermias 赫尔米亚 14-15

history 历史 12-13，25-6，57

homonymy 同音异义 67-9，70-1

I

imagination 想象力 107

imitation 模仿 131-3，134

induction 归纳法 94-6

in order to为了 88-9，119

intentions in nature 自然界存在的意图 119-22

Isocrates 伊索克拉底 33-4

K

knowledge 知识 37-8，39-45，53-8，92-6

desire for 的渴望 3-4，23，28，134-5

growth of 的生长 26-8，62-3

L

Lesbos 莱斯博斯岛 14

letters in logic 逻辑字母 49-50

liberty 自由 128-30

Locke，John约翰·洛克 137

logic 逻辑（学）26，34，35-7，43-5，46-52，84-5，92，139

Lyceum 吕克昂 7，14，30，31，136

M

Macedonia 马其顿 9，11，14，127

man 人（类）3，18–19，25，11718，125，127

mathematics 数学 20-1，22，33，41，45，112

matter/form 物质/形式 78-9，84，86-7

measurement 测量 20-1，22-3，110-11

memory 记忆 93-4

metaphysics 形而上学 41-3，45

meteorology 气象学 100

method 方法 20，21-2，33，39，60，111，112-13，137

modality 模态 47

monarchy 君主制 128

moon-animals 月球动物 112

motion 运动 77，79-82，101

Mytilene 米蒂利尼 14

N

nature，ladder of 自然之梯 100

‘nature does nothing in vain’大自然不会徒劳地做任何事情 118，119，122

necessity 必然性 53，57-8，118

Nicomachus：father of A.尼各马可：亚里士多德之父9；son of A.，尼各马可：亚里士多德之子 16

numbers 数字 71

O

octopus 章鱼 19，23，94

Oedipus 俄狄浦斯 133

Olynthus 奥林索斯 14

ontology 本体论 37，38，64-74，92-3

organon《工具论》 43

P

Parmenides 巴门尼德 77

penis 阴茎 120

perception 感知 92-6，107，108

Philip II 腓力二世 9，12，16

physics 物理学 41，110，111

Plato 柏拉图 5，31-8，39，56，72-4，77，92，107，113

plot 情节 133

poetry 诗歌 29，34，57，131-5

political theory 政治理论 11，30，123-30

Pooh-Bah 总管大臣 42

potentiality 潜能see actuality参见现实

predication 谓项 46-9，64-6，84

property 财产 129

propositions 命题 46-9

proverbs 格言 33

Proxenus 普洛克西诺 31

psuchê灵魂 105

purgation 净化 133-4

Pythagoreans 毕达哥拉斯学派 71，90

Pythian Games 皮提亚运动会 11-12

Pythias：wife of A.皮提亚斯：亚里士多德之妻16；daughter of A.，皮提亚斯：亚里士多德之女 16

Q

qua 作为；具有…资格 42，80-1，89

quality 质量 64，70

quantity 数量 64-6

quintessence 第五种元素（精华）102

R

reality 现实，实在 29，37，69-74，98

relation 关系 64-6

reputable opinions 著名观点 28，60

rhetoric 修辞学 26，33-4，46，131

S

scepticism 怀疑论 96

Sceptics 怀疑论学派 136

science 科学、学科 35，40-5，123

semen 精液 108，120

separability 可分离性 70-1

Shakespeare 莎士比亚 134

slaves 奴隶 129-30

snakes 蛇 120

Socrates 苏格拉底 9

soul 灵魂 105-9，124-5

space 空间 82

spontaneous generation 自然生殖（理论）21

squid 鱿鱼 22

Stagira 斯塔吉拉 16，31

State 国家 127-30

Stoics 斯多葛学派 136

stuffs 物质 71，74，98

subject 主项 47-8，69，84

substance 实在，物质 41，43，64，69-74，75，78-9，84，92，101

syllogistic 三段论的 50-2

system 系统 5，35，39，59-63

T

teaching 教学 8-9

technology，lack of 缺乏技术 22–3，111

teeth 牙齿 117

teleology 目的论 116-22，128

temperature 温度 110-11

theology 神学 41，43，101-4

Theophrastus 泰奥弗拉斯多 14，136

‘this so-and-so’“这个某某人（物）” 70-1

thought 思维 106，109

time 时间 82

tragedy 悲剧 133-4

U

understanding 认识，理解 56

universals 普遍性 71-2，72-4

unmoved mover 不动的原动力 102

V

virtue 美德 123-5

W

webbed feet 有蹼的脚 84，116-17，118，122

Z

Zeno 芝诺 82

zoology 动物学 14-23，24-5，49-50

A Very Short Introduction

牛 津 通 识 读 本

笛卡尔

Descartes

[英国] 汤姆·索雷尔 / 著

李永毅 / 译

译林出版社

笛卡尔

【英国】汤姆·索雷尔　著

译林出版社

版权信息

Copyright © Tom Sorell 2000

Descartes was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only，excluding

Hong Kong SAR，Macau SAR and Taiwan，and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright ©2013by Yilin Press，Ltd.

著作权合同登记号图字：10-2007-046号

书　　名：笛卡尔

作　　者：【英国】汤姆·索雷尔

译　　者：李永毅

责任编辑：何本国

ISBN ：9787544732703

关注我们的微博： @译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录

扉页
版权信息
引用文献说明
序言
第一章 物质与形而上学
第二章 发现自己的天命
第三章 统一的科学，统一的方法
第四章 “绝对项”、简单本质与问题的处理
第五章 在世界浪游
第六章 巴黎岁月
第七章 秘而不宣的物理学
第八章 一种方法的三个样本
第九章 一种新“逻辑”
第十章 形而上学之必要
第十一章 《沉思集》
第十二章 剔除怀疑主义的怀疑？
第十三章 神学家与物理学的上帝
第十四章 概念
第十五章 心
第十六章 体
第十七章 公之于众的物理学
第十八章 “其他科学”
第十九章 最后的日子
第二十章 笛卡尔的幽灵
索引

引用文献说明

书中所标注的卷数和页码依据的是亚当和塔内里编辑的笛卡尔著作的标准版（巴黎：弗兰出版社，1964——1975），例如“7.12”指亚当版的第7卷第12页。英语译文主要来自科廷罕、斯多瑟夫和默多克的《笛卡尔的哲学著作》（剑桥：剑桥大学出版社，1985）。在这个译本中，亚当版的卷数标在作品最前面，页码标在文字两边的空白处。卷数后的字母A代表拉丁文本，B代表法语文本。大段引用的笛卡尔信件来自安东尼·肯尼编译的《笛卡尔：哲学信札选》（牛津：牛津大学出版社，1970年）。

序言

陈家琪

在人类哲学思维的全部历史上，以自己的一句话或一个命题而与自己以前的一切繁琐论述划清了界限，从而也就开创出了一个崭新的时代，或者理解为奠定了一个全新的基础、确立了一个完全不同的领域、并使得自己以后的所有哲学家都不得不面对的，恐怕就只有笛卡尔一个人了。

这句话或这个命题就是“我思故我在”（Cogito，ergo sum），后来也有人干脆把这句话简化为“我思”（cogito）；因为“我思故我在”中的这个“故”字给人一种“所以”、“因此”的感觉，于是从“我思”到“我在”就似乎成了一种推论。

这恰恰是笛卡尔最反对的，这种反对针对的就是中世纪以来所流行的亚里士多德的三段论式的推论模式：凡思维者均存在——现在我在思维——所以我存在；或者从思维中的观念推导出观念的存在：因为我的思维中有上帝的观念，所以上帝一定存在。

其实，“思维中有上帝”，只能证明思维存在，既不能证明上帝存在，也不能证明“我”（思维者）的存在，尽管这二者的存在也是他在后面所想证明的。

罗素后来在他的《西方哲学史》中指出，“我思”中的“我”字于理不通，因为这里的“我”指的就是“思”，“我在”即“我思”，它并不是指笛卡尔（自己）的存在或任何一个思维者（作为肉身）的存在，它确定的只是“思维自身”的“存在”。

有思维存在，哪怕这个思维受了蒙蔽，受了欺骗，哪怕这是一种正处于想象、幻想、梦境中的思维，但只要有思维的活动，思维就总是存在着的，他把这视为他的“第一哲学”。

这种前所未有的“第一哲学”具有如下的非凡意义：

第一，思维与存在的同一是一个最简单不过的命题，它说的只是思维存在；因为没有思维，什么都谈不上。大家在哲学上争论的唯物、唯心，辩证法、形而上学，哪个是第一性、哪个是第二性，谁决定谁，以及历史是否有规律，上帝是否真的存在等等，都需要有一个前提，这就是先得有“思维存在”，或者说“有思维”。于是，当那个时代的所有的科学家们都在努力理解物质世界的运动规律时，笛卡尔所告诉我们的却是：这种理解与争论之所以可能，是因为有思维存在。

这难道不是一句废话或多余的话吗？

不是。汤姆·索雷尔在他这本小书中告诉我们，当伽利略率先开始以

几何学的图景理解物理学时，笛卡尔说："他还没打地基就开始盖楼了。"（本书第2页）

"地基"是什么？笛卡尔又比喻为"树根"。他说，哲学（也就是他那个时代的科学）就如一颗树一样，形而上学是树根，物理学是树干，其他学科是树枝，比如医学、构造学、道德学（第97页）；这并不是说形而上学最重要，重要的是"树枝"，因为所有的果实都结在"树枝"上。

但形而上学毕竟是"地基"或"树根"，是人类"最高层次的智慧"。（第98页）

西方的大科学家们直到今天依旧不失其"哲学家"的底色，就在于他们总想为自己的研究提供一个坚实的"地基"或"树根"。

我们应该承认，这里所说的"地基"或"树根"是超出感觉之外的，是无法证明其存在的；我们在这里只能笼统地把"地基"或"树根"如笛卡尔那样理解为思维，理解为思维中的观念（这些观念只好被说成是"先天"就有的）。这里所说的"思维"指的是一种具有"普遍总体性"的"空洞形式"，包括无任何内容的设想、理解、肯定、否定、意欲、想象、感觉等等。就是说，思维也好，思维中先天就有的观念也好，都只是作为前提必须先要具有的"形式"，然后经验、感觉（也就是具体的内容）才能在其中得到归纳与整理（这一问题在以后演变为现象学中的意向性及其意向对象间的关系）。这就涉及到了西方哲学的某些基本特征。可惜在很长的一段时间里，甚至直到今天，我们依旧习惯于把经验中的外部事物视为真实，认为凡是超出了我们感觉经验的就是不确实的。黑格尔对此的反驳和为笛卡尔所作的辩护就是："我们虽然可以思维这件和那件东西，但是，我们可以把这件和那件东西抽掉，却不能把'我'抽掉。有人说，我们之所以思维这件和那件东西，是因为东西存在；这种说法是惯常的狡辩，其实文不对题；殊不知说有某种内容存在，这话正是值得怀疑的，——其实并没有什么可靠的东西。"[1]

第二，这就涉及到了笛卡尔哲学的出发点："怀疑一切"（de omnibus dubitandum）。我们经历的意见和感官欺骗简直太多太多，这使得我们无从信任一切来自外在或他人的说法，确信我们必须抛弃一切原先的假设与信从，一切从自己的思维出发；当然，首先是思维的存在无可置疑。

思维应该从自身的存在开始，黑格尔认为这是一条"伟大的、极其重要的原则"，而且它并不导致怀疑主义，因为它不是为怀疑而怀疑，不是以怀疑为目的，而是通过怀疑达到相对于自己的思维而言的确实可信的结论。精神的自由也就正体现在这里；这也就是近代西方哲学中理性主义批判精神的起源。

怀疑本身所呈现的一个完全无可非议的事实就是"怀疑本身存在"。

笛卡尔说，在我们的一生中，哪怕只有一次，我们是不是可以对一

切稍稍感到怀疑的东西都一律加以怀疑呢？因为我们从小到大，在没有充分运用自己的理性之前，就已经先行接受了各种各样的意见、看法、传统与习俗；那么当我们有一天想到应该从自己的思维出发时，是不是应该对以前所接受的一切统统加以怀疑呢？

相对于相信、肯定、盲从、听话，只有怀疑才能回到自身，才能意识到“怀疑本身”即思维或思维的自由存在，因为你毕竟可以否弃掉一切成见、一切只要想轻而易举接受就能接受的说法。

在这里，“自由”与“思维”一样，都是通过怀疑而返回自身的，同时也就证明了某种“绝对开端”的存在。

我们不要忘记，笛卡尔的一生都是在被压制、被禁止、被批判、被围攻中渡过的，伴随着他的一直是恐惧与离群索居；也正因为周围的一切对他来说都是否定性的，所以他才会想到回到自身，回到思维的自由。索雷尔在他的书中告诉我们，笛卡尔要让教会和周围的人能容忍他，只有三条路可选：一是修改自己的观点，自我批判；二是掩饰其危险后果，把语言变得更隐晦、更隐蔽；三是找到一个就连最顽固的反对者都无法反对的“起点”，这才有了他的“我思故我在”。（第38页）他选择的就是第三条道路。这也启示我们：当意见无法统一，当所有的人都情绪激昂地认为只有自己的想法才对时，我们是否也应该寻找一个共同的、“就连最顽固的反对者都无法反对的‘起点’”？当然，我们首先得问一下自己：有这样的起点吗？我们自己相信这样的起点吗？“起点”，我在这里也可以理解为“底线”或对话的“基础”。如果连这一点都不相信了，那可就真成了怀疑论者或虚无主义者。

最后一点，我想特别强调一下笛卡尔的文风。

从索雷尔的书中我们可以看出，笛卡尔所提出的都是一些很平常、很日常、别人不会注意到的问题，比如当他从作为一个科学家起步时，提出的问题就是“为什么人觉得白昼比夜晚暖和？为什越接近赤道也就越暖和？”“彩虹为什么是弧形？”，到了哲学阶段，他的问题变成了：人们到底是如何得出上帝存在、上帝完美、上帝不会欺骗我们这一结论的？尽管结论在问题提出之前就已得出，但他作为一个科学家，想的却始终是有无“总体科学”和“普遍数学”的问题；作为哲学家，他思考的也一直是“我思”与“我在”间必然会有的联系：“如果没有三角形的存在，所谓的三角形的真实本质如何能存在？其次，只要完美就必定存在，究竟是什么意思？”（第72页）黑格尔在他的《哲学史讲演录》中说，笛卡尔是第一个以非学院的独立思想者的身份开始哲学讨论的，而且所有论述都十分自由、简明、通俗，抛开一切公式、假定，“文章开门见山、十分坦率，把他的思想过程一一诉说出来”，于是改变了整个哲学文化的气氛。所以笛卡尔不但是一个彻底从头做起，带头重建哲学的英雄人物，而且更重要的，就是通过他的著述标示出了一个把哲学问题作为困扰自己人生的最大问题来加以讨论的“全新方向”和哲学的“新时代”。

笛卡尔是近代一位伟大的科学家，他建立了高等数学的重要基础，

是解析几何的发明者，对物理学、光学、天文学都有重大贡献；是他发明了用x、y和z表示方程中的未知量，用a、b和c表示已知量，创立了表示数字的立方和高次幂的标准符号；他二十三岁时，就声称自己已经找到了一种适用于所有科学问题的“总方法”（第13页），而且在1630年（三十四岁）着手写他的《世界》一书，其中就包括地球运动的假设；他的《屈光学》确立了光的折射与光所穿越的介质密度之间的关系；他的《气象学》则在风、云、彩虹、雪、冰雹、风暴与其他自然现象间建立起简洁一致的解释方式，因为他相信“本性天然是有秩序的、稳定的，每种事物由于其本性的决定作用，都表现出与之相应的特定行为和变化方式”（第43页）。

但所有这一切并不足道，至少，牛顿的成功就已经沉重打击了笛卡尔在自然科学上的成就与声望；也许正如有些人所说的，笛卡尔是一位很少有兴趣用实验来验证自己理论的沉思型人物，他的沉思最能满足的，就是他的形而上学两原则（“我思故我在”与“上帝存在”）之间的关系，是他对一切成见与权威的怀疑和坚定地把“开端”奠基于普遍性思维的努力，是他的对事物是否具有统一本性的思考与简洁明了的文风、自我敞开的坦白。

说到底，他是一位真正的哲学家，尽管在黑格尔看来，在自由问题上，他无法解决一个问题：如果人是自由的，是否会与神的全知全能、预先安排发生矛盾；而且他把哲学（科学）比喻为大树的说法，事实上也导致了以后集各种科学之大成的体系化趋向，如从逻辑学、形而上学讲起，再讲自然哲学，包括物理学、数学等等，最后再讲伦理学，研究人的本性、义务、国家与公民。而黑格尔自己恰恰就是这一体系的最后一个完成者，其间历经将近两百年。

我自己最有兴趣的是这样一个哲学问题：笛卡尔认为感官并不再现任何事物，感官仅仅负责从周围的物质接受碰撞；再现（包括颜色、味道、质地、温度）是理性灵魂的职司；于是，身边有一个又红又大的苹果是理性的灵魂单独感知到的，感性只能感知到苹果与我身体的碰撞。是这样吗？笛卡尔为什么要这样认为？其实，他的意思是说：人的感性只能感知到苹果，但当我们说到或想到“苹果”这个词语时，它在我们心目中所唤起（也就是“再现”）的“又红又大”是理性灵魂的功能。于是，他又从这里得出了这样一个结论：人的感官会接触到一些具体的事物，这种接触只会在人的心智中引起“再现”（包括联想）；而且人的心智中也会有一些概念（词语）是无须到外界寻找对象的；也就是说，理性灵魂会有一些天生的或自己制造的概念（词语），这些天生的或自己制造的概念也可以在人的心智中衍生出更多的句子，用以表达那种仅仅“再现”于心智中，但又与外部事物极其相似的景象。索雷尔说，令人惊讶的是每种语言的使用者都能制造出大量从未学过的句子；而且尽管掌握语言的方法和个体的智力千差万别，不同语言的使用者却能把握到某些相同的东西，这应该归因于语言的使用者一定具有某些相同的能力，而且这种能力不是我们在学习语言的过程中获得的。“显然，这样的看法是笛卡尔假说的一个变种，它正是美国语言学家诺姆·乔姆斯基的杰出理论。

乔姆斯基承认自己受到了笛卡尔的影响。”（第78页）

【注释】

[1] 黑格尔：《哲学史讲演录·第四卷》，贺麟、王太庆译，商务印书馆1978年版，第71页。

第一章
物质与形而上学

勒内·笛卡尔的职业生涯不长，起步也晚。1628年他才开始专注地研究哲学和自然科学，此时他已三十二岁了；九年以后他才有作品问世，而这距他生前最后一部著作的出版时间（1649年）仅有十二年。他也远非多产的作者。然而，他为物理学[1]、数学和光学作出了奠基性的贡献；在气象学和生理学等领域，他所留下的记录也惠及后人。他在自然科学方面的成就已经令人景仰，但他的视野却远更辽阔。

他最为人知的方面或许是“我思故我在[2]”（Cogito，ergo sum）这句名言。这个简短的论断是他的形而上学（或者说“第一哲学”）的第一原则，这种哲学致力于探讨坚实严谨的科学赖以存在的先决条件。他的形而上学非常玄奥，对后世哲学影响深远，直至今日仍不绝，堪称他思想遗产中最具生命力的部分。但是笛卡尔的初衷绝不是让形而上学独立于科学研究而存在，更不是让它喧宾夺主。当笛卡尔在研究活跃期的前半段转向形而上学时，他发明的理论仅仅是为阐述自己以数学为基础的物理学扫清障碍。通过极其抽象复杂的推理，笛卡尔力图证明，只有那些能够在几何学中清晰理解的属性——长、宽、高——才是物质最核心的属性，解释自然现象也只需要考虑这些几何属性和物质的运动。

几何式物理学的鼓吹者不止笛卡尔一位，他甚至也不是头一位。这个大方向的先驱当推伽利略[3]，但笛卡尔认为他不够严谨。“他还没打地基就开始盖楼了，”笛卡尔在1638年10月的一封信中如此评价伽利略，“他没有考虑自然的第一因，只试图解释一些个别现象。”（2.380）笛卡尔的形而上学则考虑了自然的第一因——上帝；他的物理学由此推演出自然界最普遍现象——这些现象包括加速以及物体因碰撞而发生的变形——的原因并就其他许多现象的成因提出了假设。

他有意采用了一种同时远离经验常识和传统物理学的解释方式：该方式似乎无意与自然物体向人类感官所呈现的表象保持一致。搭建笛卡尔物理学的材料是关于物体的数学事实，诸如关于大小、形状、构成、速度的数据，这些事实能够为感官经验迥异于我们或者完全没有感官经验的心智[4]所把握。物体的其他事实，诸如颜色、气味等原本与人类感觉能力有关的事实，笛卡尔是以另外的方式处理的。他用自己偏爱的框架来解释，将它们都归结为物体的大小、形状、速度以及这些事实对感官的影响。由此，笛卡尔创立了一种理论，区分了物体真实拥有的本质属性（形状、大小等等）与物体似乎拥有的表象属性（颜色、气味及其他能感知的特性）。



图1 一幅笛卡尔肖像的版画复制品（原作者：弗兰斯·哈尔斯）

笛卡尔区分了以感觉为基础的认知框架和更严格的数学式认知框架，坚信后者能更客观地理解物质世界。新科学的其他信徒也秉持这样的看法。为了宣扬数学式认知框架的优越性，他们有时会声称它与上帝的思维相似。但是笛卡尔没有满足于这种上帝视角的含混提法，他明确指出了在理解物质世界时以感觉为基础的认知框架与数学式认知框架之间的差异。他向读者表明，前者的整个体系都难逃质疑，后者却可以驱逐不确定性的幽灵；不仅如此，他还提出了一种方法，帮助我们摆脱感觉的影响，转向更客观的认知框架。

通过亲自倡导上述方法，笛卡尔在纯数学和自然科学的几个分支领

域都取得了斐然的成就。其他作者，例如弗朗西斯·培根[5]和伽利略，只能在某些方面与笛卡尔比肩。培根虽然发明了一种消除常识化认知和传统物理学负面影响的方法，他对感觉世界的质疑却远不如笛卡尔深刻。此外，培根虽然为一种更客观的认知自然的模式开辟了空间，他却没有清楚地意识到这种模式的数学本质。伽利略的确意识到了该模式的数学本质，却不能令人信服地解释数学方法在研究物理世界时何以能被应用得如此得心应手。笛卡尔的形而上学填补了这个空白。他的理论宣称，按照上帝设计的本意，如果人类的心智以数学的方式去理解物质世界，就能进入确信无疑的状态；我们能够确信无疑地理解的任何东西，上帝都有能力创造出来；当人类确信不疑地把握到物质的数学本性时，仁慈的上帝是不会让他们的心智在此刻坠入谬误的。

这套将物质与数学视为“天生伉俪”的说法在我们今日看来既显怪诞，也不够雄辩。然而，即使笛卡尔没能说服我们数学式物理学是可行的，也没有什么妨碍。17世纪以来数学式物理作为测量、预测和控制的工具已然取得辉煌成就，让诸如此类的证明成为多余。但笛卡尔的理论并非徒劳无功，它为早期的一些研究铺平了道路，正是这些研究的成就使我们树立了对现代物质科学的信心。

如今笛卡尔的形而上学比他的数学式物理学更受关注，因为去世不过数十年，他在自然科学领域最具特色的一些猜想就被逐渐淘汰了。然而，这些理论的研究和撰写工作却几乎占据了他的整个活跃期。科学问题，而不是哲学问题，才是他研究工作的中心。在面对这些问题时，他强烈地意识到它们的共同点，清楚地知道处理它们的顺序，并且坚信自己能够找到其中多数问题的答案。

【注释】

[1] 笛卡尔所研究的“物理学”（physics）在概念上不同于今日的物理学（光学是其一部分），主要关注的是物质的基本原理。——本书所有注释均由译者添加，以下不再一一注明

[2] 严格地说，这个通行的译法并不准确。无论是在希腊语、拉丁语还是后来的西方现代语言中，系词“是”虽也有“存在”的意思，但“存在”并不是其本意。“我是”意味着可以对“我”进行描述，并且描述“我”的那些性质可以被“我”真正拥有，换言之，“我”是一个“实体”（substance）。

[3] 伽利略（1564——1642），意大利著名数学家、物理学家、天文学家。有《星际使者》、《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》、《关于两门新科学的谈话和数学证明》等著作。

[4] “心智”（mind）在本书其他地方与“体”（body）并提时，出于对称的美感考虑译为“心”。

[5] 弗朗西斯·培根（1561——1626），英国哲学家、文学家和科学家，对近代实验科学有重大影响，著有《新工具》、《论说随笔文集》等。

第二章
发现自己的天命

笛卡尔竟能积攒足够的自信和热情，持之以恒地推进自己迟迟才起步的研究工作，这样的结果似乎完全出于偶然。他1596年3月31日生于法国西北部的图赖讷，但他的家族却没有科学家的遗传因子。他的祖父和曾祖父都当过医生，父亲却是律师，并任治安推事。外祖父曾在普瓦提埃担任高级公职。母亲一方的亲属中似乎有人做过司法官员。父母双方的家族即使不是下层贵族，至少也离贵族身份不远，财产殷实，也受过良好的教育，但对科学没有特别的兴趣。在早年居家的这段时间里，没有任何迹象能让人预见到笛卡尔最终的职业选择。

大概是在十岁左右，小笛卡尔被送到了耶稣会士[1]在安茹创办的拉弗莱什公学[2]。他在这里学习了八年，接受了自然科学方面的早期训练。最后两年的课程中有数学和物理。他在数学方面表现出了天赋，然而他所学的物理却并不倚靠数学工具。笛卡尔接触的理论是以经院哲学的思路来解释自然界的差异与变化的，旨在以深奥、抽象和非量化的语汇来阐释定性描述的观察结果。

17世纪早期的耶稣会士在讲授经院物理学的同时，也意识到了天文学领域的最新进展，而后者的动力来自一种截然不同的、数学式的探究自然的方法。这一点在拉弗莱什公学也有所体现。例如，该校在1611年曾庆祝伽利略发现木星的卫星。耶稣会士们甚至可能开明地允许笛卡尔和他的同学们使用新发明的光学仪器，这些仪器早在1609年就开始在巴黎出售。但在课堂上，占绝对主导地位的仍是沉闷的经院教条，笛卡尔不禁兴味索然，至少他后来是这么描绘的。在仿自传体的《方法谈》（1637年作为他三篇科学著作的前言发表）中，他给读者的印象是，自己不仅未能从学生时代获益，反而深受折磨。只有拉弗莱什公学的数学启蒙对他后来的研究有所帮助，但据他说，就连这点知识都需清理一番之后才能发挥功用。这样看来，他著作中的那些核心问题最初激发他的兴趣，不是在1613年或1614年的拉弗莱什，而是在五年之后的荷兰。

笛卡尔于1614年离开拉弗莱什，1618年到达荷兰，其间他做了什么，我们知之甚少。有证据表明，1616年他在普瓦提埃获得了一个法学学位，这和几年前他哥哥皮埃尔的经历如出一辙。然而，皮埃尔后来遵父亲之命做了律师，家人为笛卡尔设计的却是军旅生涯。1618年笛卡尔到了荷兰的布雷达，以绅士志愿兵的身份加入了荷兰莫里斯亲王[3]的军队。这支军队堪称欧洲大陆贵族子弟的军事学校，而笛卡尔的实际地位则相当于一名士官。

二十二岁的时候，笛卡尔在布雷达遇见了一位比他年长约八岁的医生，此人名叫埃萨克·贝克曼[4]。两人一见如故。贝克曼知识渊博，对科学的诸多领域都感兴趣，他对年轻的笛卡尔产生了重要影响。1619年的一封信即是证明。“告诉你实话吧，”笛卡尔对贝克曼说，“是你帮我克服了无所事事的状态，让我想起了从前学过却几乎忘记的东西；每当我的

心思偏离了严肃的主题，你总把我拉回正途。”所谓“严肃的主题”似乎是指理论数学和实用数学的一系列深奥问题。现存的两人在这一时期的通信很少涉及别的话题，他们的信件似乎只是面谈的延续。一封信讨论了独唱歌曲中音调之间的数学关系，在另一封信中笛卡尔宣称，他在六天之内解决了数学领域的四宗悬案。他还向贝克曼透露，自己打算公布一种崭新的科学，借助它可以全面解决任何算术或几何问题。由此可以推断，笛卡尔正是在此阶段孕育了对科学问题的热情。

与贝克曼的通信始于1619年4月底，当时笛卡尔离开了布雷达，前往哥本哈根。适逢三十年战争[5]爆发，他小心翼翼地避开军队的行进路线，绕道阿姆斯特丹和但泽，然后穿越波兰，最后到达奥地利和波希米亚[6]。信件表明，他启程时满脑子都是数学问题，在整个旅途中，这种兴趣不仅没有减弱，反而与日俱增。他似乎也改变了计划的行程。他没时间在波兰、匈牙利、奥地利和波希米亚漫游，于当年9月到达了法兰克福，正好赶上费迪南[7]皇帝的加冕礼。

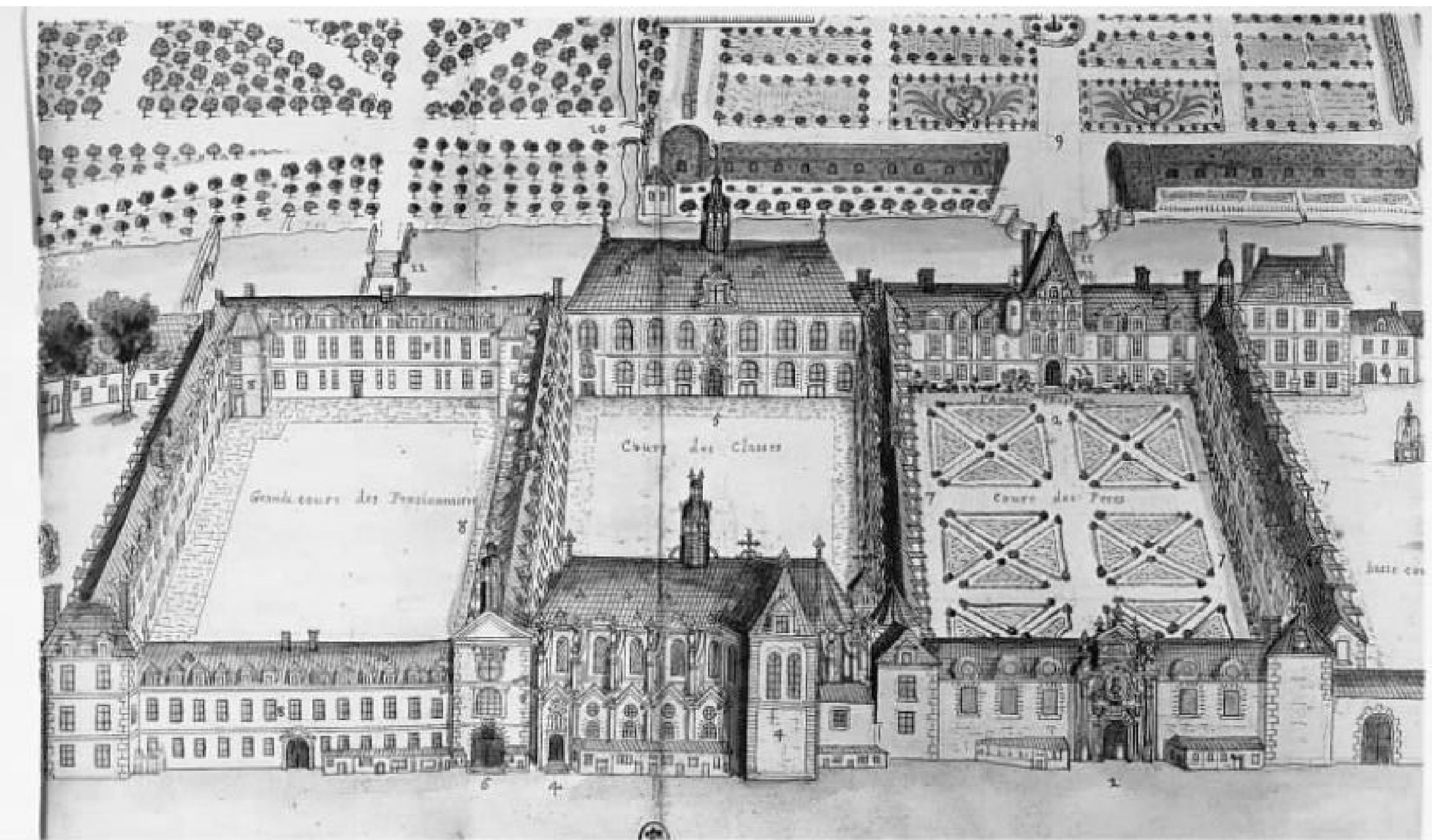

Cour des Classes
Cour des Peres

图2 拉弗莱什公学（17世纪的版画，作者皮埃尔·艾弗林）

大概在乌尔姆附近，他停止了旅行，在德国[8]过冬。在这里，半年来专注的研究几乎变成了一种偏执。至少1619年11月10日是一个特殊的日子。他把自己关在一间暖房里，据说当日他看见了一个异象[9]，晚上还做了三个梦。他相信这是上帝在启示他，自己一生的使命就是将一种奇妙的科学（scientia mirabilis）呈现在世界面前。

【注释】

[1] 耶稣会（Order of Jesuits）是天主教的主要修会之一，由西班牙人圣依纳爵在1535年创立。耶稣会士在当时的教育界和科学界有较大势力。

[2] 欧洲最著名的教会学校之一。

[3] 莫里斯亲王（1567——1625），即拿骚的莫里斯，拿骚伯爵、奥兰治亲王，尼德兰北方诸省（荷兰）的实际统治者，以军事才能著称。他指挥的军队是当时欧洲最先进的军队。

[4] 埃萨克·贝克曼（1588——1637），荷兰哲学家、科学家。

[5] 三十年战争（1618——1648）是由神圣罗马帝国的内战演变而成的全欧参与的一次大规模国际战争，以波希米亚人民反抗奥地利帝国哈布斯堡王朝统治为开端，最后哈布斯堡王朝战败并签订《威斯特伐利亚和约》。

[6] 波希米亚位于现今捷克共和国的中部，历史上是吉普赛人的聚居地，也是三十年战争爆发的地方。

[7] 指费迪南二世（1578——1637），神圣罗马帝国皇帝、波希米亚王、匈牙利王。

[8] 准确地说，现代意义上的德国此时尚未诞生，但译成“德意志”又太生硬，这里姑且译成“德国”。

[9] 指通过梦或似梦的经历接受来自上帝或天使的信息。

第三章
统一的科学，统一的方法

笛卡尔当日见到了何种异象，无人知晓；当晚的梦虽在私人日记里有所体现，但他的记录过于简略隐晦，外人似乎难以破译。但一个不算离谱的推断是，他开始觉察到，许多此前一直被视为彼此分离的学科都可以找到数学上的统一性。这些学科不仅包括传统教育所言的“四艺”（quadrivium）——算术、几何、音乐和天文，还包括光学、力学和其他一些领域。

一些不同来源的资料表明，离开布雷达之后，笛卡尔越来越倾向于认为，可能存在某种总科学或者说科学探索的总方法。1619年4月，笛卡尔从阿姆斯特丹写信给贝克曼，说他遇见了一位百事通，此人声称自己深谙雷蒙德·鲁尔《小术》[1]（Ars Parva）里的一种方法，任何话题都可以滔滔不绝讲上一个小时。鲁尔是13世纪一位讨论普遍科学的思想家。笛卡尔显然相信了这番矜夸，特意请求贝克曼调查一下，告诉自己鲁尔的书是否真的如此神奇。在以前写给贝克曼的信中，笛卡尔已经设想了一种整合代数和几何的科学，此事或许让他进一步想到，也许存在某种全能的方法，可以让人在任何学科有所发现或进行深入的讨论。

在寻找这种总方法的过程中，他没有局限于鲁尔的著作，玫瑰十字会[2]的思想也让他产生了短暂的兴趣，这套体系据说可以帮助人获得对世界的某种整体认识。在乌尔姆附近居住的时候，他认识了一位名叫约翰·福尔哈贝尔[3]的数学家，此人是玫瑰十字会的成员，很可能是他向笛卡尔透露了该教派的秘密信仰。后来有人指控笛卡尔曾加入这个被禁的教派，笛卡尔反驳说，他认为这个教派的信条无一可靠。然而，尽管他后来否认了与玫瑰十字会的联系，刚遇见福尔哈贝尔的时候可不是这样。在离开德国后所写的一本笔记里，他谈到自己打算写一部著作，“提出解决一切数学难题的方法……这部新作将献给全世界所有博学的人，尤其是德意志玫瑰十字会的尊贵成员”（10.214）。

他在这本笔记中还讨论了各门学科的深层统一性：“如果我们能看见各门学科是如何联系在一起的，要记住它们就会变得和记住数字的顺序一样容易。”（10.215）我们不能确知，他是否在1619年才有了这种信念，但如果《方法谈》中的自述是可信的，一些相关的想法——比如研究各门学科应当遵循的顺序——他此前应该就已经考虑过。

《方法谈》第二部分记录了笛卡尔在那间暖房里思考的问题。他首先想到，许多人共同创造的工艺品往往不如单人创造效果好，如果事先没有某种总体设计，只是随意添加而成，结果就更糟了。但对于无序发展的结果，从头再做有时却是不合适的。面对一个自发形成、未经规划的城市，我们断不会想到推倒所有房子，换上新建筑，以实现一种迷人的整体效果。所以笛卡尔认为，“如果有谁执意改变各门学科的总体架构或者学校里既定的讲授顺序……那是不明智之举”（6.13）。但另一方面，个人摧毁并重建自己的住所却可以是合理的，而且按照同样的思

路，在不触动各门学科的架构和传统讲授顺序的同时，革新自己的学问，剔除已形成的信仰中所有可疑的成分，或许也是有意义的。根据《方法谈》中的说法，笛卡尔最初得出的结论中有一条就是，摒弃自己一切现有观念并用更好的想法取而代之是完全正确的——只要事先确定了寻找替代物的办法（6.17）。

笛卡尔探寻的方法将拥有逻辑、代数和几何思维程序的一切优点，却可以避免它们的所有缺点。他在《方法谈》中声称已经发现了这种方法，并且在实际应用中取得了初步成功。“事实上，我可以说，通过严格遵守自己选定的法则，我已经能娴熟地解释［几何和代数］领域的全部问题。”（6.20）在下文中他又说：“我没有把这种方法局限于某个具体的主题，因此我希望能将它应用于其他学科，并重演我在代数领域的成功。”（6.21）这是《方法谈》中最大胆的说法，笛卡尔几乎是在宣布，他在德国停留时找到了一种总方法，一种原则上适用于所有科学问题的方法。但他并没有直截了当地说，这种方法的确足以应对其他学科，而只是说，既然其他学科的原则都仰赖哲学，而他发现哲学没有任何确定性可言，他就首先要在哲学领域建立确定性的基础。不仅如此，他还认识到，承担如此艰巨的任务不能操之过急：“那时我只有二十三岁，我想只有等到更成熟的年纪，在长时间的准备之后才可以去尝试完成这个任务。”（6.22）我们会发现，笛卡尔的“准备”持续了九年，直到1628年才开始建立他认为解决其他学科的问题所必需的“确定无疑的原则”。

【注释】

[1] 雷蒙德·鲁尔（1232——1315），西班牙哲学家、神学家，坚信神学与哲学、信仰与理性是相通的，致力于用逻辑证明天主教神学。代表作是试图统一神学和哲学的《大术》（Ars Magna），《小术》是他的逻辑学著作。

[2] 近代欧洲的秘密宗教团体，出现于17世纪初的德意志。主要教义是：上帝在其“恩宠王国”和“自然王国”中都以同一的规律行事，因而宗教和科学具有一致性。

[3] 约翰·福尔哈贝尔（1580——1635），德国数学家。

第四章
“绝对项”、简单本质[1]与问题的处理

如果笛卡尔在1628年之前的确发现了某种方法，那么，到底是什么方法？《方法谈》第二部分提到，在那间暖房里，他已概括出指导自己所有研究的四条箴规（6.18）。《方法谈》的批评者怀疑这么寥寥几条箴规是否配得上“方法”之名，笛卡尔自己也认同这种反对意见。在和一位通信者讨论《方法谈》的恰当题目时，他否定了将其称为《XX论》的提议，理由是它虽然宣告了一种新方法，但并没有真正讲授这种方法。不过我们知道，1628年笛卡尔曾尝试写一部更像论著的书，名为《指导心智的法则》（Regulae ad Directionem Ingenii），但最终没有完成。笛卡尔原计划提出至少三十六条法则，分为三组，每组十二条。《法则》对方法的阐释不如《方法谈》那样简明扼要，但很可能更接近笛卡尔最初想到的解决问题的一般程序。

在解释前十二条法则时，笛卡尔回顾了他1619年在乌尔姆附近静修时思考过的一些要点。第四条法则的内容是，研究的向导应当是方法，而不是好奇心。笛卡尔评论这条法则时，列举了一些已知的研究方法在数学各分支所取得的丰硕成果，并由此推想，它们能否应用于“更难取得进展的学科”（10.373）。他的结论是，可以应用；更确切地说，代数和几何里的技巧只是特例，它们背后有某种更具普遍效力的程序，一种不仅可以解决数字和图形问题，还可以有许多其他用途的程序。在接下来关于第四条法则的讨论中，他先是暗示可能有某种普遍适用的解决问题的方法，然后明确断言存在一种“普遍数学”：

> 我逐渐认识到，数学仅仅关心顺序或量度的问题，至于这种量度是涉及数字、形状、星体、声音还是其他任何对象，对数学的本质而言无关紧要。这让我领悟到必定存在一门通用学科，它能解释关于顺序和量度的一切问题，无论其具体内容是什么，这门学科应当命名为“普遍数学”（mathesis universalis）……因为它包含了数学的各个学科得以称为数学的一切要素。
>
> （10.377—378）

他接着说，就“统一性和单纯性”而言，这门学科让其下属学科（几何、天文、音乐、光学、力学及其他）相形见绌，而且正由于其高度的概括性，它也避免了困扰具体学科的一些难题。

笛卡尔认为，有三条法则对全篇至关重要（10.392）。第五条法则要求研究者“把复杂深奥的命题逐步简化，然后从直觉到的最简单的命题开始，沿着同样的梯级渐次上升到对其他所有命题的理解”（10.379）。第六条法则对什么是“简单”作了一些解释。第七条法则描述了第五条法则所称的“上升”的技巧，如何从复杂问题所化解出的最简单的命题出发，依次回溯其他所有命题。

笛卡尔演示了如何正确运用包括这三条在内的所有法则（10.393及下文）。他首先以屈光学中的光折线为例。这个光学问题试图回答：平行光线在遇到密度更大的介质时，按怎样的路径行进能确保折射后相交于一点？笛卡尔说，对于这个问题，不懂物理的数学家只能取得有限的进展。他会发现自己所寻找的路径取决于入射角和折射角之间的一个比率。发现这一点时他遵循的是第五条法则——将研究的问题化解为更简单的命题，也即那些必须预先知道才能解决问题的命题。其中一个这样的命题就是两个角度值之间的比率。然而，纯数学家只能走到这一步，因为纯数学家只追寻与数字和图形相关，而不是与普遍事物相关的真理，这违反了笛卡尔提出的第一条法则（参考10.361）。

找到光折线问题的答案是可能的，但需要有人更进一步，看到两个角度值的比率又取决于什么因素。研究者必须明白，这个比率会随两个角度值的变化而变化，而角度的变化又是由光线穿过的不同介质所决定的。要理解这些变化，他必须懂得其他知识：光线穿过适合它传播的“精微物质”[2]的方式，光的作用的本质以及一般自然作用的本质。理解后面这些知识意味着理解比表述角度比率的命题“更简单”的命题，其中“最简单”的是表述何为自然作用的命题。

在考虑光折线的思维序列中，自然作用的本质就是笛卡尔所称的“绝对项”（10.395）。推而广之，思维序列中的绝对项指让研究者得以发现“简单”物的那些项，而“简单”物又使得未知的本质，例如光的本质，变得可以理解。在解释第六条法则时，笛卡尔列举了绝对项的一些典型特征：

> 我所称的“绝对项”就是任何包含我们所讨论的这种纯粹简单本质的东西，也就是我们视为独立存在的东西，某种具备简单、普遍、单一、等量、相似或平直等属性的“因”。
>
> （10.381）

这里列举的特征似乎杂乱无章，但继续往下读，我们就会发现对笛卡尔而言，所有能解决的问题都可以用等式的形式表达出来，等式的两端分别是从问题所涉及的数据中提取的已知量和未知量。之所以提到等量，是因为等式可用于表达已知量和未知量的关系。“平直”也位列其中，则是因为某些等式在坐标系中表现为直线。绝对性的意思是，某物只能从自身而不是与他物的关系来理解，这一点用光折线的例子可以很好地解释：只有理解了一般的作用，才能理解光的作用，而理解一般的作用却无须先理解某种具体的作用——比如光的作用。

在《法则》中，笛卡尔声称，读者如果领悟到所有事物都能排成序列，而每一个序列都可从最具绝对性之物逐步过渡到最具相对性之物，也就发现了他的方法的“关键秘密”（10.381）。这个秘密就是：每一个可以判定真假的问题和事件，都可被视为“合成物”，其本质都是由“更简单”、更易理解的事物组合而成。确定这些简单物意味着用一种仅仅抽取

了量化特征的通用词汇来描述合成物（他举了光和磁铁为例）。

支撑笛卡尔“绝对项”说法的是一种关于“简单”和“合成”本质的理论。除非我们对这种理论有更详细的了解，否则他向我们透露其方法的“关键秘密”也没有明显用处。笛卡尔究竟提供了多少必要的背景知识呢？《法则》谈到了简单本质遵循的各种合成方式（10.422及下文），也提到合成导致了错误的产生（10.424及下文），还列举了所有的简单本质。

笛卡尔把它们分为三类（10.419及下文）。第一类是“纯精神”简单本质，他以知识、怀疑和意愿为例。但《法则》中能用上所有这些纯精神本质的只有一个问题——如何确定人类知识的范围和本质（10.395）。虽然笛卡尔把它称为“最能说明何为问题的问题”，“最应当用此处的法则去考察的问题”，但实际上，在他用自己的方法检验的问题中，这个问题却没有典型意义。解决他所聚焦的问题或悬疑，依靠的是其他两类简单本质，也就是他所谓的“纯物质的”简单本质和“跨精神和物质的”简单本质。

“纯物质的”简单本质指物体的形状、广延（长、宽、高）或运动（10.419），这些本质仅属于物质的或物理的东西。如果知道了它们在特定类型的物体中的相互关系，我们就能回答与物体的普遍作用和特性相关的问题。例如，笛卡尔声称可以从下述已知条件发现声音的本质：“三根弦A、B、C发出相同的声音；B和A长度相等，但比A粗一倍，施加于B的重量是施加于A的二倍；C和A一样粗，长度是A的二倍，施加于C的重量是施加于A的四倍。”（10.431）这些数据都涉及长度、粗度和重量之间的关系，而三者都被想象成可用单元进行量度的东西。长度和厚度都是纯物质简单本质的例子，可量度性则属于“跨精神和物质的简单本质”（10.419；参考10.440、449）。

笛卡尔说，上述弦的例子和声音问题说明，任何被充分理解的问题，至少任何基本剔除了无关考虑的问题，都可以简化成“一种……只需处理和比较某些普遍量的形式”（10.431）。就某些方面而言，这一点堪称《法则》所讨论的方法的“关键秘密”。笛卡尔认识到，很多可解的科学难题之所以显得无解，是由于表述它们的方式不恰当。他认为自己找到了解决任何有关数字和图形的难题的方法，因此他花了很多工夫来演示如何将表面上与数字和图形无涉的问题转换成数字和图形的问题。对于自己最关注的物理学问题，他给出了详尽的法则，将它们重新表述为点和线的阵列（10.450及下文），或者在有必要进一步精简的地方采用数字等式（10.455及下文）。如此转换之后，问题的形式就大为简化，各个量之间的关系就可以轻易地观察出来，计算也可遵循机械的程式。

虽然这样的转换已很有创造性，笛卡尔却不满足于告诉读者如何将模糊的、非数学的命题用预先存在的、更清晰的数学语言表述出来：他相信，现存的代数和几何表达法本身也需要简化和统一。他在《方法

谈》中回忆说，自己在年轻时就敏锐地觉察到，表述数学问题的传统方式存在不少缺陷。他抱怨说，几何分析“被紧紧绑缚在图形的研究上”，即便它能锻炼智力，也会“让想象力严重衰竭”（6.17——18）；代数则“跳不出某些法则和符号的樊篱，最终成了一门混乱、晦涩的技艺”（6.18）。

为了让两门学科变得更清晰、更具一致性，笛卡尔引入了许多至今仍在代数中使用的表示法。是他发明了用x、y和z表示方程中的未知量，用a、b和c表示已知量的规范。是他创立了表示数字的立方和高次幂的标准符号。更重要的是（因为这一点超越了表示法的层面），笛卡尔向世人证明，只要它们之间存在可用数字表达的关系，一切量就都可以用几何线条表示出来；反过来，包括曲线在内的几何线条都可以转换成代数表达式。在解决等式问题时求助于X轴和Y轴，将相关量直观地呈现出来，这样的技巧即使不是笛卡尔发明的，至少也在他的《几何学》中得到了拓展和创造性的应用。

《法则》为《几何学》的一些创新点作好了铺垫，至少勾勒了轮廓。他在《法则》中尝试将翻新后的代数和几何中的技巧用来解决其他学科的问题，也具有蓝图意义。笛卡尔曾计划在《法则》的最后十二条法则中向读者演示，任何问题，无论其初始的表述方式如何粗疏，都可转换成一个清晰的问题，使得从已知到未知的道路像数学般一目了然。最后这十二条他似乎没能写完，但在写好的二十四条中，他发展出了一种笛卡尔式的通用研究方法，我们将在讨论《法则》之后的著作中反复发现其踪迹。

【注释】

[1] 原文nature在此书中有三种译法，当它指整个物质世界时，译为“自然”；当它指某种具体东西的性质时，译为“本性”；当它指现象背后的东西或某种普遍的属性时，译为“本质”。

[2] 笛卡尔所设想的组成宇宙的基本物质，详见第七章。

第五章
在世界浪游

根据《方法谈》的说法，笛卡尔在德国见到异象后的九年间“除了在世界浪游……什么也没做”（6.28）。在此期间，他主要是在法国之外游历。接触异国风俗和信仰或许可以帮助他远离年轻时沾染的偏见和谬误，他也可积累经验，成熟自己的心智，为“最重要的任务”——发现哲学的可靠原则——作必要的准备。至少《方法谈》声称，这些旅行在他的思想发展历程中发挥的正是如此的作用。

《方法谈》没有提及旅行的目的地，也没有叙述途中的见闻。笛卡尔写的不是那类自传，记录的不是作者生活中的事件，而是个人自我教育的历程，并借此讲述各门学科的结构。正如上文所说，笛卡尔在故事的开端表达了他对学校教育的不满，并宣布发现了一种能够纠正其所有弊端的方法。接着，他记述了自己用这种方法在数学领域取得的一些成功。他意识到，在将其推广到其他学科之前，自己必须先迂回进入哲学，而哲学研究要求他积累更多的经验。这些内容构成了《方法谈》六部分的前两部分。在其余的部分，他描述了自己最终准备好进入哲学领域时发生的事情：他成功地发现了自己寻找的原则，重新开始将方法应用于其他学科——物理学、构造学[1]，以及最终的人文学科。

虽然《方法谈》在表面上是按时间顺序展开的，笛卡尔叙事的真正模式却是讲授各门学科的理想化顺序。首先是“逻辑学”，表现为新方法的四条箴规，然后是数学，然后是哲学，接下来依次是物理学、构造学、医学和道德学[2]。笛卡尔提及自己的旅行，主要不是为了汇报1619至1628年间的经历，而是试图展示他在怎样的限度内推进自己选择的方法，纠正以前相信的观念。正因如此，这些记述能嵌入他的大框架。我们已从《方法谈》中得知，他采用的手段是摒弃自己学过的东西中有任何疑问的任何内容。这种路子很容易让人觉得，在清除偏见的过程中他无非是在重走怀疑主义者[3]的老路，采取破坏性的怀疑立场，使得一切信仰都无立锥之地，那样做无疑会在实际事务中丧失行动能力。为了避免这样的误会，笛卡尔在《方法谈》中强调自己同时过着两种生活：拆除旧有的观念，同时在旅行中积极地参与生活。他解释说，这两种方式之所以能并行不悖，是因为在自我教育的这个拆毁阶段，他特别保留了一套临时性的道德规范，继续信奉天主教的教义，并认可故国法律习俗的效力。在如此广泛质疑自身信仰的同时，若要有效地行动，他就必须依靠所有这些东西。

他把这套临时道德规范和宗教比做拆毁和重建房屋过程中的临时居所（6.22）。如果我们不想把笛卡尔批评自身信仰的计划视为半心半意的举动，就必须严肃对待这个比喻。一旦我们找到了永久的家，临时居所就是可以摧毁的，至少是可以抛弃的。同理，一旦各门学科的主体架构搭建起来，笛卡尔那套四平八稳的道德规范就应当得到修正、批判甚至抵制。至于宗教的所谓真理，开始可以姑且相信，而后则必须在创建

可靠哲学原则的过程中予以验证。但据《方法论》的说法，笛卡尔最初毫无保留地接受了这套道德和宗教，然后才开始拆解自己的其他观点。

“我想，若要达成此目的，与他人交谈比把自己关在那间暖房中沉思效果当更迅速，于是我便在［1619——1620年］冬天快结束时重新踏上了旅程。”（6.28）在接下来的九年中，笛卡尔的确去过不少地方，但绝不是像《方法谈》所说的那样，在1626年至1628年落脚巴黎之前，他一直都在浪游，我们也不清楚他是否真的通过“与他人交谈”来测试自己的观点。假使笛卡尔相信其他人和自己一样，也是可疑学问的传声筒，我们无论如何都难以相信，他真的认为交谈可以帮助他纠正自己的看法。而且，在他的描述中，根除错误的过程总是独自完成的。我们不禁要问：对于他的目的来说，继续待在暖房里沉思为何不如回归社会有效呢？到了最后，读者必须把《方法谈》中的种种声明——他都做了些什么，做了多少次，为什么要做，等等——都当做寓言里的说法而已。笛卡尔也的确是把这本书当做寓言献给读者的（6.4）。

离开暖房时，笛卡尔很可能并没有推迟科学研究的打算。虽然《方法谈》称，他必须先完成自己在哲学领域发现的一项使命，然后才能将自己的方法用于代数和几何之外的学科，但他是否真的没有急于应用这种方法，或者他是否真的为自己设计了一项哲学使命，我们难下定论。或许在移居巴黎之后，他才清楚地认识到研究形而上学的必要，那时他离开德国已经六七年了。至于推迟在纯数学之外应用他的方法，现存的这一时期的笔记中就有反证：1620年，这一方法已经用于确定制造望远镜镜片的原则。而且我们知道，年轻的笛卡尔总是害怕事业未竟自己就已夭亡，这样的恐惧更可能促使他加快而不是拖延工作的进度。九年间他动笔的著作都未完成，可能不是因为韬光养晦，等待思想成熟的时日，而是因为他尚不具备实现目标的能力。

在1619至1620年这个重要的冬天之后，他又去了哪些地方，我们所知甚少。他很可能重新当起了志愿兵，与巴伐利亚大公的军队随行。1621年，他可能加入了另一支军队，穿过了西里西亚和波兰。笛卡尔这一时期的笔记讲述了他和男僮在弗里西亚旅行时发生的戏剧性事件。他租了一艘船，船上的水手企图谋财害命，可是笛卡尔偷听到了他们的谈话，拔剑威胁说，如果他们敢动手，就杀了他们，水手们只好屈服了。

1622年，笛卡尔回到法国，在巴黎停留了一段时间，又和亲戚们在布里塔尼住了一阵。1622年5月的一封信显示，父亲给他的一些财产在当年被卖掉了，换来的钱确保了他以后衣食无忧。1623年3月，他动身去意大利，在那里旅游了两年多。他最先去的地方之一就是劳莱托圣母祠[4]。此前他曾发誓去那里朝圣，作为1619年领受异象的感恩回报。他还游历了罗马和佛罗伦萨，然后取道阿尔卑斯山回到法国，这时很可能是1625年5月。据说回国后他本有机会购买沙泰勒罗[5]的中将职位，但高昂的价格让他咋舌，于是只好婉拒了。1626年，他在巴黎安顿下来，除了偶尔到乡间远足，接下来的三年他都在那里度过。

【注释】

[1] 构造学（mechanics）在笛卡尔的学科体系里研究的是物质形成植物体、动物体和人体的方式，参见第十八章，因此mechanics在此书中不能按常规译成“力学”或“机械学”。

[2] 道德学（morals）并非一般意义上的伦理学（ethics）。笛卡尔是以一种机械论的方式来解释人的欲望与意志、身体与灵魂的冲突的。参见第十八章。

[3] 怀疑主义者（sceptics）原指古希腊与怀疑主义（scepticism）相联系的哲学家。怀疑主义者对人能否发现真理既不加以肯定，也不加以否定，持一种怀疑的态度。但从中世纪开始，这个词的重心转移到了对宗教真理的怀疑，因而对于教会而言，怀疑主义者都是可能威胁到神学信仰的危险分子。

[4] 位于意大利劳莱托。据称1291年众天使将圣母玛丽在拿撒勒的房子搬到了这个城市，圣母也亲自向信众显形。1294年，房子突然消失，一位叫范吉帕尼的人在原地仿建了一座房子，从此成为天主教的一个著名圣所。

[5] 法国西部城市。

第六章
巴黎岁月

笛卡尔移居巴黎时，已年近三十。在离开德国后的六七年里，他在建设自己的“奇妙科学”方面几乎一事无成。在巴黎，他的研究活动依然零散，缺乏中心。《方法谈》的第三部分没有明确区分在巴黎居住和在别处旅行的经历，但有两段文字或许与巴黎岁月有关。笛卡尔在其中一段里说，在他九年的游历中：

> 我继续练习我为自己制定的方法。除了在总体上注意按其法则进行所有的思考外，我时常拨出一些时间专门用它来解决数学问题。我还把它用于一些大致能转换为数学形式的其他问题。
>
> （6.29）

这里所说的“数学问题”或许是倍立方体和三等分任意角的问题。笛卡尔的解法即使不是在巴黎想出来的，至少也在那儿向数学家克劳德·密多治[1]和塞巴斯蒂安·哈迪展示过。“其他问题”大概是为某些镜片设计最佳曲度的问题。我们知道，他在巴黎的时候研究过理论和实验光学，有时合作者就是密多治。他还结交了一位名叫费里埃的镜匠，后来曾试图让他做自己的助手。

第二段可能与巴黎岁月有关的文字出现在第三部分末尾。笛卡尔在这里解释说，对于各种思想之争，他一直保持中立态度。在旅行中他扮演的是旁观者而不是参与者的角色；在私下沉思时，他也重在批判自己的想法，而不是构建什么理论：

> 九年之中……对于当时博学之士普遍争论的问题，我没有参与任何一方，也没有试图在普遍接受的哲学基础之外寻求更可靠的基础。曾有许多智力卓越之人有过这样的计划，却没能取得我所认为的成功，这让我觉得其中的困难太大，如果不是注意到有人散布谣言说我已完成此计划，我断不敢如此匆忙地开始。
>
> （6.30）

他接下来说，自己并没有为谣言提供任何口实，可是既然它已经盛传，自己就要让它名实相符，真正着手为新哲学打下地基。

笛卡尔所说的“博学之士普遍争论的问题”究竟指什么？我们知道，1624年8月曾有一千余人聚集在巴黎的一座大厅里，准备聆听一场以反对亚里士多德的十四条论纲为内容的公开辩论。但是官方下令阻止了辩论。后来，在索邦大学[2]的要求下，官方更是发布禁令，不允许讲授任何质疑古代博学权威的观点。对亚里士多德的批判，乃至对笛卡尔和法国知识阶层所接受的整个经院教育体系的批判，在17世纪20年代逐渐形

成了声势。巴黎的民众欢迎这样的批判，因为他们对蔑视权威、放纵不羁的文学作品有超强的胃口，对哲学和神学中任何颠覆性的想法大概也很偏好。笛卡尔游历意大利期间，堪称当时头号讽刺诗人的泰奥菲勒·德·维奥[3]接受了一场旷日持久的审判。当笛卡尔于1626年移居巴黎时，人们对此仍记忆犹新。审判把这位诗人变成了某种英雄人物，很可能也为艺术领域的叛逆作品和哲学界的前卫思想创造了一大批崇拜者。

无论在公开场合摆出何种姿态，对批判经院哲学的声浪或者在同时代知识阶层中日益流行的无神论思想，笛卡尔不可能无动于衷。他自己同样对经院教学体系深感失望，结交的朋友中也有许多急于把上帝信仰改造得更具思想性、更受人尊重的天主教人士。其中一位是小兄弟会[4]修士马兰·梅森[5]，他比笛卡尔年纪稍长，在拉弗莱什公学就读的时间与笛卡尔部分重合。梅森在1624年和1625年出版了两本论战著作，既反对“放纵派”[6]的不虔敬言行和无神论倾向，也反对从哲学上质疑科学可能性的论调。他写书批判“放纵派”，是因为泰奥菲勒在受审期间赢得了广泛支持。出版反怀疑主义的著作，是为了驳斥否定经院教学传统的一种论调。有人认为，经院式的物理学、逻辑学和数学都已经破产，因为科学本身——稳定的系统的知识——是人类能力无法企及的。梅森在反击时指出，数学至少在人的能力范围内，而且配得上“科学”之名。我们会发现，笛卡尔最负盛名的《沉思集》就是专门讨论梅森这两本书的主题的，但那是后话。

笛卡尔在巴黎时肯定知道围绕无神论和怀疑主义的争论，但他很可能没有卷入。他离开巴黎后，梅森仍随时向他通报争论的最新进展，尤其是与怀疑主义有关的部分。从17世纪20年代末期开始，梅森就成了笛卡尔主要的通信者，也是他的宣传者、资料搜集者、著作经纪人、社交秘书，还偶尔扮演科学合作者的角色。笛卡尔在巴黎时能结识不少当地的科学家和数学家，很可能也靠了梅森的介绍。在此阶段，笛卡尔与另外一些教会人士也过从甚密，而且无疑受到了他们的影响。纪尧姆·吉比厄弗[7]是巴黎新成立的在俗司铎修会[8]的成员，他在一定程度上塑造了笛卡尔对人的意志和上帝意志的看法。笛卡尔最终答应致力于哲学的改革，是由于与该修会有联系的一位红衣主教皮埃尔·贝律尔[9]向他提出了要求。

贝律尔萌生这个想法是在听了笛卡尔一次出色的演说之后，当时笛卡尔应邀评价一篇批评经院哲学的谈话。大约在1627年秋，一位名叫尚杜的炼金术士在教皇使节的巴黎官邸发言，笛卡尔和贝律尔都在场。尚杜的演说很有说服力，除了笛卡尔，所有听众都报以热烈的掌声。贝律尔请笛卡尔回应，结果笛卡尔的演说更胜一筹，大家都被他的观点征服了。笛卡尔虽然和尚杜一样认为经院哲学应当被取代，却坚称任何取代它的东西都应遵循一种能够引向确定性的推理方法，而不能仅提供可能性较大的结论。笛卡尔似乎演示了一番这种新方法，他在1631年的一封信中回忆那次演说时，提醒当时也在场的埃提安·德·维勒布莱修说，“当我被迫对着聚集在使节官邸的那些饱学之士发表看法时，你亲眼见到了用我优越的‘自然方法法则’[10]得到的两个结果”（1.212）。也许笛卡尔

的演示使得流言不胫而走，说他已发现了哲学的新基础。

事隔不久，贝律尔就私下找笛卡尔谈话，后者向他保证，自己会按新方法的要求全力改革哲学。为了履行承诺，笛卡尔开始写作《法则》。既然描述新方法并将其应用于数学之外的学科早已列入他的研究日程，他就并不算是在从事一项全新的任务，只不过是下定了实施原有计划的决心。但他仍然为这项严肃的工作进行了一些准备。1627至1628年冬天，他暂时隐退，离开了时尚的巴黎圈子——在那里，他曾在间歇性的科学研究之余享受交游的快乐。以1628年离开巴黎去荷兰为标志，此后的一段时间他都是深居简出。

【注释】

[1] 克劳德·密多治（1585——1647），法国数学家，在光学和锥体几何方面成就较大。

[2] 创立于1253年，早期是神学院，因而是宗教势力的中心。

[3] 泰奥菲勒·德·维奥（1590——1626），法国诗人、剧作家。

[4] 方济各会修士保拉的圣弗兰西斯（St.Francis of Paula）于1435年创立的托钵修会，从属于方济各会（创立者是St.Francis of Assisi）。

[5] 马兰·梅森（1588——1648），17世纪法国重要的神学家、数学家和思想家，近代声学的奠基人。

[6] “放纵派”是对16世纪晚期至17世纪一些反传统、非主流的思想家的蔑称，并无严格定义。主要代表人物有蓬波纳齐、卡尔达诺、布鲁诺、康帕内拉等。反对者认为他们及其传统信徒藐视宗教传统，不相信天国的存在，生活放荡堕落。

[7] 纪尧姆·吉比厄弗（1583——1650），著有《论神与人的自由》。

[8] 圣菲利普·内利于1575年创立的天主教修会，由在俗司铎（神父）组成。

[9] 皮埃尔·贝律尔（1575——1629），法国反宗教改革的代表人物，在政界很有影响。

[10] 自然方法法则极有可能指的是第四章中介绍的处理问题的基本法则。

第七章
秘而不宣的物理学

1618年，笛卡尔的精神觉醒就发生在荷兰，如今重返故地，他很可能感觉到了其他人对自己寄予的厚望。不仅是贝律尔，巴黎还有许多人也被他的才能折服了，都对他的新作翘首以盼。在巴黎的时候，笛卡尔写过一些论著，但都半途而废（参考1.135），现在他开始写一本小书，自己估计几个月就能完成。

为了避免打扰，他格外谨慎，直到1629年9月才在荷兰最北面靠近弗拉讷克的地方选定了住所。他在1630年11月写给梅森的一封信（1.177）中说，自己已动笔写"关于形而上学的一本小书……我的主要目标是证明上帝的存在，证明灵魂能独立于身体而存在，然后自然就能推出灵魂不朽的结论"。和以前的许多作品一样，这本形而上学的小书也半途而废。1630年5月，笛卡尔似乎动了另一个念头，因为梅森曾在信中提到一本"邪恶之书"，很可能是偏向无神论的，笛卡尔想把自己回应的文字整理成书，但这个计划也放弃了。

到达荷兰之后不久，他还有过另一个设想，若能成功，他就不必出版什么书了，但这个计划需要一位巴黎的镜匠让·费里耶的合作。笛卡尔极力引诱费里耶来荷兰，告诉他自己设计出了一种切割望远镜镜片的神奇机器，并把数据明细都寄给了他。倘若这种机器和这种镜片制造成功，笛卡尔的名声很可能早就确立了。然而，费里耶不为所动，制造机器的计划只能搁浅。

笛卡尔启动的第三个项目更雄心勃勃。他的后半生几乎都在以不同形式实施这个计划。1629年，他开始写一部巨著，希望勾勒出一种能解释所有自然现象的统一学说。这部作品直到他死后才出版，第一部分名为《世界/论光》，第二部分名为《论人》。在他生前，《世界/论光》中阐述的那种物理学理论是教会所禁止的。由于他决定暂不发表这一部分，《论人》也同样被搁置起来。但他从未放弃这个计划。虽然他的活跃阶段并未全部用于这部巨著的写作，但另外的这些时间，他也在为推出书中物理学部分的删节版创造适宜的条件。

1630年着手写《世界》的时候，笛卡尔觉得自己的自然理论纲要很快就能完成。他原计划在1633年初把定稿寄给梅森，结果未能如愿，直到1633年7月他还在进行修改。更糟糕的是，当书终于准备付印时，笛卡尔却听到伽利略因为宣扬地动说（在《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》中）而被宗教裁判所判刑的消息[1]。《世界》也包含了地球运动的假设，而且在不破坏全书体系的情况下很难删除。由于害怕遭受和伽利略一样的命运，笛卡尔于1634年写信给梅森说，他放弃出版了。

但《世界》似乎借尸还魂了。《方法谈》第五部分其实都是在介绍这部著作和它的姊妹篇《论人》。后来，笛卡尔还会在他的《哲学原

理》中嵌入更多《世界》里的内容。

从保存下来并在他身后出版的原稿看，笛卡尔在《世界》里几乎等于是在断言地动说。这部著作的文学外壳帮了他的忙。正如在《世界》取消出版三年后问世的《方法谈》里所做的，笛卡尔在此书中也声称他只是在讲一则寓言，一个关于某个想象的宇宙如何运行的故事——虽然这个宇宙看起来与实际的物理世界没有任何差别。

《世界》的第六章和第七章描绘了这个想象的宇宙以及统治它的定律。笛卡尔先是邀请读者设想从一个向各方无限延伸的想象空间中的某点来审视这个宇宙，就像在一个远离陆地的大洋中的某点观看这个大洋。然后，读者需要想象上帝创造了某种无以名状的物质，填满了空间的每个角落。在笛卡尔的物理学中，一个完全被物质充满的宇宙是最具特色的想法。笛卡尔知道，它对传统的教条和读者的常识都是一种挑衅。比如，这种观念让他假设在空间的任何部分都存在着一种不可感知的精微物质，因而在这个空间里，感官不能见到或触到任何东西。但是笛卡尔相信，假设这样一种不可感知的物质形式比坚持“自然厌恶真空”的传统原则更能自圆其说，如果放弃宇宙被完全充满的想法，后者就得被援引来解释某些现象。笛卡尔假定，物质占满了所有空间，它的各部分都处于持续的运动中。宇宙任何部分的运动都意味着该部分的物质包正在即时交换位置。他认为，在这种即时交换中，物质会以圆形的轨迹运动，理由在于一个移动的物体不会排开所有的物质，其排开的物质刚好能填满它腾出的空间，从而形成一个圆形的路径，起点就是最初移动的物体所在的位置。在《世界》中，这种圆周运动被比做池子深处的一条鱼的运动：鱼鳍划动会排开周围部分的水，而不是整个池子里的水，排开的水又会把鱼不断腾出的空间填满。

笛卡尔规定，这个想象宇宙中的这种物质的本性必须能被完全理解，它的所有属性和所有形式在人的智力看来不能有任何模糊之处。根据这一规定，他认为自己所想象的宇宙是这样的：

> 没有土、火或空气构成的形体，也没有任何像木、石、金属之类更具体的形体。我们还需设想这个宇宙没有任何冷、热、干、湿、轻、重的属性，也没有味道、气味、声音、颜色、光或其他任何使得所有人无法透彻知晓某物的属性。
>
> （11.33）

在排除所有这些因素时，他依靠的是在《世界》开篇引入的论证。这些论证是为了表明，在形体和属性的问题上，无论是常识的观念还是经院的理论都有许多含混晦暗之处。

说明了想象的宇宙中物质不应具备的一切特性后，笛卡尔列举了这种物质可以拥有的形体。它“可以划分为尽可能多的部分，这些部分可以具备尽可能多的形状，而且……我们能想象出多少种运动形式，它的每一部分就可以拥有多少种”（11.34）。笛卡尔要求读者和他一起设想，

他描述的这种物质不仅可以分割和区分，而且上帝事实上也分割了它，他所创造的任何差异都包含了“他赋予各部分的运动的多样性”，也即各部分在运动的速度和方向上的多样性。

笛卡尔接下来描述了他的“自然定律”，即在拥有长、宽、高以及具备特定形状、以不同速度运动的各部分的前提下，物质的行为必须遵循的三条法则。第一条定律称，除非与另一部分相撞，每一部分物质将保持其最初的形状、大小以及运动或静止的状态（11.38）。第二条定律称，任一部分物质通过碰撞所获得的动能[2]与碰撞的另一方所失去的动能相等（11.41）。第三条定律称，任何运动物体都倾向于保持直线运动，尽管它们实际上做的是圆周或曲线（发生碰撞的情况下）运动（11.43）。《世界》宣称，解释在无生命世界所观察到的任何现象时，无须赋予物质除广延和运动之外的任何属性，也无须在这三条基本定律之外添加任何定律来描绘自然界最普遍的现象：诸如物质因碰撞而产生的分裂、变形和积聚，以及动能的增加或减少（参见11.47）。

LE
MONDE
DE
M[R] DESCARTES,
OU
LE TRAITÉ DE LA
LVMIERE
ET
DES AVTRES PRINCIPAVX
objets des Sens.

Avec un Discours de l'Action des Corps, & un autre des Fiévres, composez selon les principes du méme Auteur.



A PARIS,
Chez Michel Bobin & Nicolas le Gras, au troisiéme pillier de la grand'Salle du Palais, à l'Esperance & à L. Couronnée.

M. DC. LXIV.
Avec Privilege du Roy.

图3 笛卡尔《世界》的标题页（该书写于1629-1633年，直到1664年才出版）

虽然笛卡尔同时把广延和运动的属性赋予了物质，其实只有广延（三维的空间布局）才是其本质属性。他从未说过物质必须拥有运动的部分，他只是认为，如果物质拥有可以通过运动来区分的部分，我们在现实中观察到的自然现象就是理所应当的。他特别提出，如果在一个不

存在真空的世界里，物质的各个部分可以通过不同的圆周运动加以区分（参考11.19），那么其现象将和我们所观察到的完全一致。笛卡尔把行星的轨道与速度等天文现象归于一种圆周运动，这种运动与一个旋涡在宇宙物质中的作用相似。这样，行星就是被一个以太阳为中心的旋涡裹挟着运动。地球自身的旋涡运动解释了为什么虽然地球在自转，其表面的物体却不会从切线方向被抛出去：旋涡作用会让其表面的所有物体有坠向旋涡中心（地心）的趋势。与此相似，行星也不会被环绕太阳的运动扔向空间，而会受到它们的旋涡中心的吸引。

笛卡尔担心触怒罗马宗教裁判所的正是这些关于行星运动的论纲。当时教会唯一允许讲授的是经院哲学从亚里士多德那里继承的理论，该教义认为地球是天穹不动的中心。《世界》中还有其他一些无疑会令罗马天主教廷不悦的观点。例如，书中规定，一旦上帝将最初的运动赋予物质，他就不再进一步干预自然界的进程，只按照这三条自然定律维持其运行。换言之，不会有神迹来打断自然的进程（11.48）。这类主张足以让反对者告他不虔敬。

要使教会容忍他的物理学，他或者需要按照教会的意愿作出修改，或者掩饰其危险的后果，或者将整套理论建筑于某种教会中最顽固的反对者都无法反对的原则之上。最终，在《沉思集》和《哲学原理》中，笛卡尔选择了第三条道路。他竭力证明，物质世界的科学知识仰赖于一种与身体截然区分的心智或灵魂，而心智或灵魂若要掌握合理物理学的原则，必须先认识上帝。但在短时间内，他决定有选择地描述《世界》中的内容，只是粗略地勾勒自己的科学方法，而不详加阐释。

【注释】

[1] 伽利略被罗马教廷判处终身监禁，著作被焚毁。

[2] 注意此处的“动能”（motion）并非后来物理学使用的术语“动量”（mo - mentum）或“动能”（kinetic energy），而只是笛卡尔描绘运动活跃程度的一个提法。但如按字面译成“运动”，在中文里并不妥。

第八章
一种方法的三个样本

决定不出版他的物理学著作之后，原本作为《世界》续篇的《论人》也必须搁置了。《论人》主要讨论人的本性，或者说在他的物理学著作所描绘的想象世界中生存的“人”的本性。书的结构很简单。笛卡尔计划先“单独描述身体，再单独描述灵魂，最后再描述这两种本质必须以怎样的方式结合才能构成一种与我们相似的人”（11.120）。

“单独描述身体”的章节中有部分内容是以笛卡尔1630年就开始写的一篇光学著作为基础的，现在这篇旧作被重新翻出来，并可能有所扩充。到了1635年它已经具备书的雏形了，名为《屈光学》。另外一篇早在1629年就开始筹划的长文也准备以《气象学》为名发表，文中探讨了包括“风和雷的成因”以及“彩虹的颜色”在内的许多问题（参考1.338及下文）。笛卡尔打算出版这两篇著作，作为展示自己方法的样本。另外一篇独立的著作《方法谈》，也就是前面提到的仿自传作品，将专门介绍这种方法及其在两本书中的应用。《气象学》大概在1636年末交到了印刷商手里，笛卡尔在此之前可能已经完成了方法的第三个样本——《几何学》。他最后才写《方法谈》。这四篇作品整理之后于1637年合并为一本书出版。

《方法谈与论文选》和其他三篇作品的文学外壳解决了此前阻碍笛卡尔出版的许多问题。首先，他不擅长写大部头著作，他所选择的形式让他可能以类似作品集的方式把几本最能代表自己水准的小书展示给世人。其次，他不愿冒险触怒教会，由于采用了这种把反映自己工作成果的样本逐步展示给世人的做法，他可以在宣传新方法的同时无须泄漏那些关于行星运动的有争议的理论。最后，他知道在巴黎的崇拜者期待自己继续推进他们在20年代就已瞥见的工作，这些光学、几何学和气象学的著作不会令他们失望。笛卡尔在巴黎时曾与密多治和梅森合作从事光折射的研究，《屈光学》在此方面取得了丰硕的成就。他在给费里耶的信中描绘过的切割望远镜镜片的机器也在这本书中有了具体的设计。他曾私下向密多治和哈代展示的几何难题解法也在《几何学》中详细地公布出来。《气象学》则公开了笛卡尔在写作《世界》之前（或许是在巴黎的时候）似乎就已经表述过的一些假设。

1637年2月的一封信（1.347）表明，梅森曾催促笛卡尔在出版《方法谈》的时候也一并发表自己的物理学，以免公众无限期地等待他的新作。笛卡尔婉拒了这个建议，他并没有放弃出版物理学著作的希望，但他还在企盼更宽松的文化气候，并认为《方法谈与论文选》有助于创造合适的条件。在私下分发自己的书时，笛卡尔在其中一本前面附上了一封信，声称出版这些作品“完全是为了”替他的物理学扫清道路。

这三篇作品里有些什么？《屈光学》探讨了光、视觉和改善视力的人工方法。之所以叫《屈光学》，是因为它的主题是光的折射，而不是反射。笛卡尔已经在《世界》末尾详细讨论过光的本质，而在《屈光

学》中，第一章就是讨论这个问题的。笛卡尔央求读者对这三篇作品发表评论，提出问题和反对意见，或许他希望有人请求他详细阐释《屈光学》里的光理论，这样他就有了透露《世界》部分内容的借口。

《屈光学》第一章在探讨光的本质时似乎欲语还休："我无须说出它的本质是什么，或许作两三个比较就够了……"（6.83）笛卡尔把光穿越空气等透明物体的作用与物体抵抗盲人手杖的作用相比较，还把光呈现出不同颜色的现象与一只球在不同纹理的表面弹跳相比较。借助这些比较，笛卡尔表明自己接受了将所有感觉表象归因于运动物体之相互接触的解释思路。他的比较有时造成了不幸的后果，例如迫使他错误地声称，光所穿越的介质密度越大，穿越的速度就越快。英国哲学家霍布斯[1]、法国数学家费马[2]和罗贝瓦尔[3]很快就批驳了笛卡尔光学理论的这个隐含结论，他关于光的本质的其他一些说法后来也受到了各种批评。

然而，《屈光学》开篇的这些比较却准确地导向了折射的正弦定律，该定律从总体上确立了光的折射与光所穿越的介质密度之间的关系。（我们尚不清楚，这条定律是笛卡尔本人发现的，还是取自荷兰科学家斯涅尔，学界一般把该定律归到后者名下[4]。）《屈光学》的后面各章讨论了眼睛的结构、距离的感知以及望远镜和显微镜镜片的最佳形状和搭配。

《气象学》分成十篇，涉及许多主题：地面物体，蒸汽和升气[5]，盐的本质，风、云、彩虹、雪、冰雹、风暴与其他现象。除了彩虹成因的理论外，《气象学》最大的亮点是其简洁而一致的解释方式。在《世界》的第五章，笛卡尔开始描绘他的想象世界，其构成物质只具备运动、大小、形状等属性和各种特定结构（11.26）。在《气象学》中，他决心按同样的原则来解释一些更明确、更具体的现象。采用这种做法的不止他一人，伽利略以及后来的玻意耳[6]和牛顿大体上都用的是同一种工具。因此，《气象学》只是展示如何用物质和运动来解释自然现象的多个样例中的一个。但是笛卡尔却更愿意把这种解释方法视为自己的专利。在反驳巴黎法兰西公学院[7]教授让-巴蒂斯特·莫兰[8]对《气象学》的指责时，他说了下面这番话：

> 你必须记住，纵观物理学史，过去的人们仅仅会想象一些原因来解释自然现象，几乎从未取得过成功。将我的假设与其他人的假设相比，将他们的"真实属性"、"实质形式"、"元素"和无数其他假设与我的假设相比——我的假设只有一条，那就是所有物体都由部分构成……将我基于这一假设作出的推论——关于视觉、盐、风、云、雪、雷、彩虹等等——和他们在同样的问题上基于他们的假设所作出的推论比一比！
>
> （2.196）

这样，他等于是在声称，自己正以一人之力拆除整个经院物理学的过时架构。

他所鄙夷的那种解释方式总是将各种事物显现出来的属性归于种种本性或形式[9]，正是这些本性或形式决定了事物的类别。支撑这种解释方式的理论不假思索地认为，本性天然是有秩序的、稳定的，每种事物由于其本性的决定作用，都表现出与之相应的特定行为和变化方式。按照这样的思路，石头之所以“应当”向宇宙的中心坠落，是因为此乃石头的本性。天体的本性就是有规律地、永恒地运转，橡子的本性就是长成橡树。对于可观察到的物体来说，除了偶然发生的事件，它们的一切行为都可追溯到某种潜藏的、稳定的本性或形式，而每一种人可感知到不同于他物的事物都有不同的本性或形式。如果一种事物的行为无法归因于它的形式，那就必须归因于它的构成材料或者它变成此类事物所应当满足的那种目的[10]。若人们发现了某些物质的新属性，他们只能采用一种特殊的解释，把新属性添加到这些物质天然具有的性质或形式当中。莫里哀[11]就曾用一位医生的故事来嘲笑这种解释方式，那位医生说，鸦片之所以能帮助人们睡觉，是因为它有催眠的效力。笛卡尔在1642年的一封信中说，虽然自己在《气象学》中并未直接否定或抛弃这些所谓的“效力”或“性质”，但他发现，“自己的解释根本用不着这一套”（7.491）。

他只用了“一个假设”，但《气象学》的成就表明，它比经院物理学关于形式和性质的全部假设还要有力量。在书的开头，笛卡尔仅仅考虑了物质构件的形状和组成，就推导出了固体和液体的形成过程。在解释光的传播时，他设想了一种非常精微、感官无法知觉的物质，它散布于液体和固体的极其细小的“毛孔”中，这种物质产生的热量与太阳光激活它的程度成正比。以这个假设为基础，笛卡尔解释了为什么人觉得白昼比夜晚暖和，为什么越接近赤道也越暖和。他提出的其他一些假设也借助了这种精微的物质。例如，他说该物质在物体毛孔中的运动使得物体的部分与整体相脱离，并上升到空气中，于是形成了蒸汽。盐是由长而硬的微粒组成的，在水中时它们不会蒸发，因为它们太重，不能轻巧地浮在空中。用沙过滤就能提取海水中的盐，是因为沙的微粒只让水的微粒通过，却拦截了长而硬的盐微粒。《气象学》前面的“谈话”部分就是用这种系统的方式来解释各种现象的。

然而，笛卡尔在这一部分的说法并非都是准确的，远远不是。水加热到沸点之后再冷却更易结冰——笛卡尔提到的这个“事实”根本不是事实；他的一些“解释”也很容易被实验驳倒。在彩虹的问题上，他相对比较成功，因为掌握了折射定律的他即使无法说明彩虹颜色的排列顺序，至少也能解释彩虹为什么是弧形。

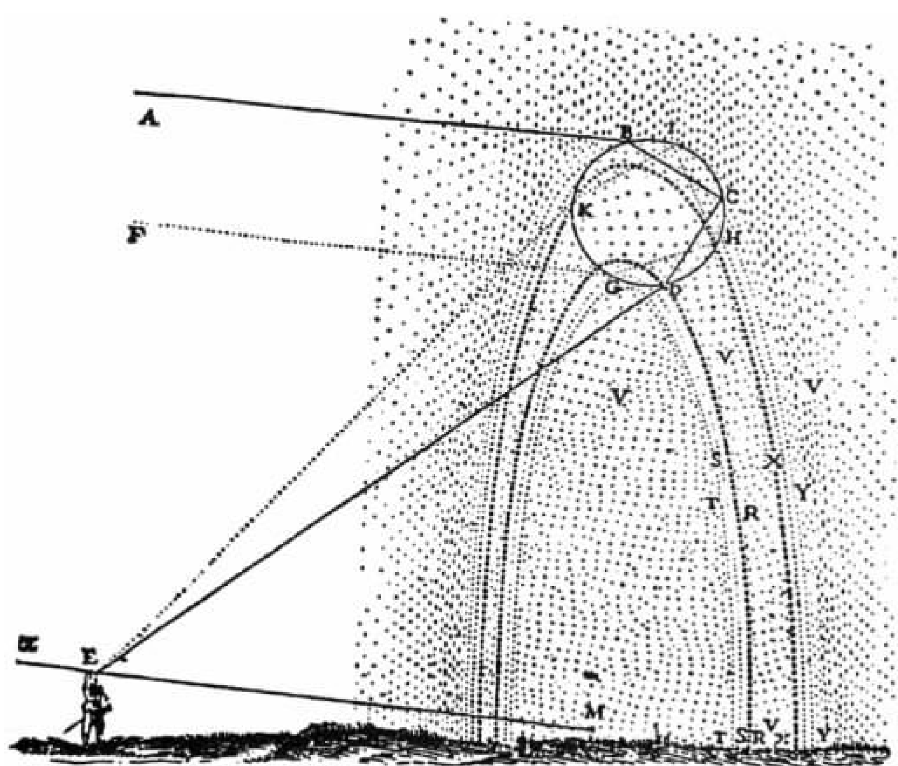


图4 《气象学》中对彩虹成因的解释

在介绍这三篇著作的目的时（9B.15），笛卡尔称，《屈光学》是为了吸引人们注意他的科学所催生的一门有益的技艺（制造望远镜的技艺）；《气象学》是为了向读者展示，在经院物理学反复讨论的一些领域，使用新假设可以取得远为丰硕的成果；“而在《几何学》里，我的目标是告诉大家，我发现了前人所不知晓的几样东西……”（9B.15）

笛卡尔认为，第三篇著作包含了他最杰出的成就。我们在介绍《法则》时，已经提到他改进了数学的表示法，也改变了关于二次方、三次方以及高次方运算的通行观念。他的另一个创新点是设想了一种绘制曲线的机器。前人的看法是，某些曲线无法用严格的几何方法绘制出来，因此只能称为“机械”图形，而不是“几何”图形。笛卡尔的分析表明，许多所谓的“机械”图形其实都可归为几何图形。他还给出了一套关于等式的完整理论，详细说明了如何用等式来表示线条和图形。他的等式理论与前人相关理论之间的渊源成了他和其他数学家长期论战的一个焦点。

人们普遍认为，笛卡尔故意让《几何学》和其中的方法显得超乎寻常地繁复，其目的是防止他人剽窃自己的技巧。但这一做法也使得只有很少人能理解他的创新。《几何学》的读者无疑会深信，笛卡尔是一位数学天才：他首先破解了古代几何学家帕普斯[12]留下的著名难题，这一点就足以证明。但他在《几何学》中提出的基本方法却深锁在迷雾

中，即使当时最优秀的数学家也大惑不解，包括最初劝说笛卡尔去攻克帕普斯难题的那位。

【注释】

[1] 霍布斯（1588——1679），英国17世纪著名的哲学家和政治思想家，有《论物体》、《利维坦》、《论人》、《论社会》等著作。

[2] 费马（1601——1665），法国数学家，和笛卡尔一起创立了解析几何，和帕斯卡一起奠定了概率学基础，并提出了著名的“费马大定理”。

[3] 罗贝瓦尔（1602——1675），法国数学家，在曲线几何方面有重大成就。

[4] 光的折射定律一般被称为斯涅尔定律。斯涅尔（1591——1626），荷兰数学家、物理学家。

[5] “升气”（exhalation）指类似水蒸汽的向上升的可见气体。笛卡尔在《气象学》中说，他也不知道用什么名字来形容这类气体，姑且称为exhalation。

[6] 玻意耳（1627——1691），英国化学家和自然哲学家，以研究气体性质而闻名，是近代化学的奠基人之一。代表作是《怀疑派化学家》。

[7] 法兰西公学院（Le Collège de France）是法国历史最悠久的学术机构，成立于1530年，比法兰西学术院（L'Académie Française）和法兰西学院（L'Institut de France）都早。

[8] 让-巴蒂斯特·莫兰（1583——1656），法国数学家、天文学家。

[9] 此处的“形式”（form）不是指事物的外显形体（external form或者shape），而是指某物之成为某物的属性集合体构成的稳定“模子”，在一定程度上也与柏拉图所说的“理念”（form）有相似之处。

[10] 参考亚里士多德提出的四种“因”：质料因、形式因、动力因、目的因。

[11] 莫里哀（1622——1673），真名为让-巴蒂斯特·波克兰，法国新古典主义喜剧的创建者，代表作有《伪君子》、《愤世者》、《悭吝人》等。

[12] 3至4世纪几何学家，亚历山大学派最后一位大师，曾给欧几里得的《几何原本》和《数据》以及托勒密的《大汇编》和《球极平面投影》作过注释，并撰写了八卷的《数学汇编》。

第九章
一种新“逻辑”

《屈光学》、《气象学》和《几何学》并不是独立的专著，而是宣传自然科学领域一种新推理方法的广告。笛卡尔相信这种方法足以推导出一套全新的物理学，但他没有不遗余力地去作出如此预言。他希望，通过自己的总体介绍和在这三篇著作中的应用，这种方法的潜力应该不言自明。他过于乐观了。这些著作引起了广泛争议，一些读者觉得他的方法太单薄，经不起推敲。我们会发现，他最终意识到，要填补自己理论的罅隙，必须求助于形而上学的原则。

笛卡尔在这三篇著作的序言中阐述了自己的方法，序言名为《谈谈在科学中正确使用理性、寻找真理的方法》，一般简称《方法谈》。他最初给这篇文章拟的题目几乎一口气念不下来：《关于一种能够最大限度改进我们本性的普遍科学的规划》。梅森建议他用《方法论》这个简明的题目，笛卡尔最后决定用《方法谈》。他坚称，这篇文章算不上“论”，只不过是一则“通知”（avis），告诉读者后面的著作中将要采用什么样的方法。

这则“通知”的形式很不寻常。为了达到“无基础者”也能读懂的目的，笛卡尔没有用拉丁文写，而是用了法文[1]。乍看起来，这是一篇自传，只不过传主是位不具名的知识分子（《方法谈与论文选》是匿名出版的）。传主生活中的事件仿佛寓言中的情节一样呈现在读者面前，但叙述者的真实身份为何，他们只能猜测。（很快，作者就是笛卡尔这一消息便广为人知。）其他许多东西《方法谈》只是约略提到，正如作者所说，就连作为中心话题的方法也没有详细的阐释。在宣传用的预印本前面，笛卡尔附了一封信，说他在《方法谈》里提出了一种“总的方法，但我其实没有介绍其详情”（1.368）。

他很可能是想等《法则》或者《法则》的某种续篇问世时再全面阐述这种方法。在《方法谈》中，他仅仅列出了四条箴规：

> 第一，任何事情只要我不能确知为真，就不可接受为真。这意味着，不要仓促下结论，不要有先入之见，在作判断时，只考虑那些我清晰明确地意识到没有任何怀疑理由的证据。
>
> 第二，把我考察的每个难题分解为尽可能多的子问题，以便更好地解决它们。
>
> 第三，让我的思想遵循恰当的顺序，从最简单、最易知的对象开始，逐级向上，直至最复杂的知识，即使在没有自然顺序或优先级的对象之间，也要假定某种顺序。
>
> 第四，在整个过程中列举要尽可能详尽，考察要尽可能彻底，确保毫无遗漏。

（6.18——19）

后三条箴规与我们在前文谈到的《法则》中的第五、六、七条法则完全对应，后者同样强调应将问题分解为子问题，“简单之物”应优先考虑，分析数据时应力求详尽。

那么，这里的第一条原则呢？同样让我们联想到《法则》，其中的第二条法则称，在考察过程中“我们应该只关注那些我们的心智似乎确定无疑地能觉知的对象”（10.362）。在《法则》里，笛卡尔把这些“对象”确定为算术的数字和几何的图形以及与之相关的证明过程（10.364——365），但在《方法谈》中，甚至数学的证明过程好像也成了可以怀疑的东西（6.32）。这不禁让人猜想，《方法谈》第一条箴规所说的清晰无疑是否有了新的标准？他是否不再认为，当人们沉思数学问题时，呈现在他们心中的是最清晰、最不可怀疑的东西？他似乎仍然认为数学是清晰无疑的，但又认为数学的确定性只有在理解了与上帝和灵魂有关的真理后才能正确把握。《方法谈》没有否认数学的清晰性，甚至认为它非常清晰，但它着重指出的是，形而上的东西比数学更清晰。这样，从上下文看，《方法谈》的第一条箴规似乎的确与《法则》拉开了距离，并预设了一种修正过的关于“清晰无疑之物”的观念。

在《方法谈》中宣布新方法的四条箴规时，笛卡尔颇有炫耀之意。他先是声称这些箴规包含了一种全新的“逻辑”，可以取代亚里士多德的三段论（6.17），然后又恭喜自己用如此简洁的一套法则替换了旧逻辑体系。正如我们所见，这种简洁事实上令人尴尬，让读者怀疑他是否真如自己所吹嘘，勾勒出了一种成熟的方法。他的另一种说法问题更大。

他说自己的方法构成了一种新逻辑，到底是什么意思？至少可以这么说：如果我们在研究中只认可这些箴规所允许的结论，那么这些结论就真正得到了证明或验证[2]。这些箴规之所以构成了一种新逻辑，是因为与亚里士多德关于逻辑证明的理论不同，当笛卡尔认定某个结论无可反驳时，他不是把这种确定性归于前提与结论所构成的形式逻辑关系（或者说前提和结论按照主语和谓语的正确组合法则所搭建的结构），而是归于这些命题对心智的作用——这种经过训练的心智能够达到理想的专注状态，并能冷静自制地作出肯定的判断。如今学界往往认为，将判断命题效力和真假的心理标准引入逻辑学是一种倒退，但与我们的讨论关系更为密切的问题是：按照这种新逻辑的标准，笛卡尔自己在这三篇科学著作中所作的证明是否有说服力？

这个问题也出现在笛卡尔的书信里。梅森问他是否认为自己对光折射现象的解释称得上一种证明，笛卡尔回答说：

> 我认为称得上。在这个领域，如果不先用形而上学来证明物理学的原则（这是我希望做但还没做的），我们就只能做到这一步；解决力学、光学、天文学或任何不是纯粹几何或算数的问题，我们也只能做到这一步。但严格地说，在物理学的某个领域给出几何学那样的证明是根本不可能的。
>
> （2.134）

事实上，正是《方法谈》本身激起了人们的期待，他们开始盼望物理学领域也能出现几何式的证明，因为笛卡尔在文中提到了一种可能性："人类知识范围内的所有事物都以与几何学一直采用的简单直接的推理长链相同的方式彼此连接。"（6.19；粗体为笔者所加）

《方法谈和论文选》出版后，笛卡尔在一些信中说，科学不止一种类型的证据或证明，在《屈光学》和《气象学》中他所试验的是这样一种方式：假设靠着自身的解释力量得到验证或证明（参考1.558；2.196）。声称假设可以用这种方式"验证"或"证明"是完全合理的——只要我们对"验证"或"证明"的定义别太吹毛求疵。但是，笛卡尔提出了一种新逻辑，一种声称可以准确地而不是含混随意地定义何为"证明"的理论，这种逻辑的诸箴规为此类"经验式"证明究竟留出了多少空间，并不那么清楚。

例如，若要接受《气象学》中的许多证明，读者就必须接受以下假设：光是通过精微物质的波动来发生作用的，该物质散布于物体的细小毛孔里。但这种精微物质是否存在，地球上的物体是否有细小的毛孔，光是否靠这种精微物质来传播，所有这些都不是显而易见的。笛卡尔逻辑体系的第一条法则就是，我们在作判断时，只能以那些极其明晰、毫无疑问的事实或概念为基础。此法则似乎已提前取消了《气象学》中那些证明的合法性。

笛卡尔自己很清楚新方法所面临的问题。问题在于，只有纯数学的推理可以真正称得上无可辩驳，一旦推理需要仰赖数学之外的假定（《气象学》或《屈光学》讨论的内容正是如此），它就失去了那种可以摆脱一切争议的严谨性。正如我们所见，笛卡尔在给梅森的信里说，不用"形而上学来证明物理学的原则"，就无法解决这个问题。

他指的是一种抽象意义上的证明。《论文选》为他的原则提供了一种次级形式的证明：在光学和气象学领域，他以这些原则为基础的研究简明而一致地解释了许多现象。但这毕竟没达到预期的水准，因为至少我们可以想象，不同于笛卡尔的原则面对同样的现象或许也能提供同样简明一致的解释。要表明自己这些原则的优越性，最好能有某种独立的论证。

【注释】

[1] 在17世纪，欧洲严肃的学术著作一般都是用拉丁文撰写，包括牛顿的《数学原理》和笛卡尔本人的《第一哲学沉思集》。

[2] 证明（demonstration）指的是几何式证明那样的演示过程，验证（prove）是以事实或逻辑证实某命题。

第十章
形而上学之必要

《方法谈》的第四部分扼要地提出了一种独立论点来支持笛卡尔的物理学。该论点的核心是，创造人的是一位至善的上帝，他赐给了人与他自身相似的智力。上帝预先在人的心智里储存了一些“简单”想法，由于他的善，这些想法不可能有错。形成关于物质的正确的总体认识，或者说建立一种正确的物理学所必需的想法都在其中。在《方法谈》的第四部分，笛卡尔还描述了自己是如何得出上帝存在、上帝完美、上帝不欺骗我们这样的结论的。其出发点是他所发现的“我思”与“我在”之间的必然联系，他据此认为自己的上帝观念必定有客观的依据，并在最后推演出了智慧生灵所应具备的各种思考能力（这些生灵可以相信至善的上帝不会蒙蔽他们的心智）。

笛卡尔对《方法谈》里的形而上学论证方式并不满意。正如他对一些通信者所说（参考1.347，558），他当时写得过于仓促。《方法谈》前几部分和三篇著作中的两篇印好后，他还在写第四部分，出版商不停催促他赶快完稿。这一部分之所以不够明晰，另一个原因是他很不情愿采用一些说服心智接受形而上真理所必需的论点。在1638年2月22日给瓦捷[1]的信中，他写道：

> 我不敢详细介绍怀疑主义者的论点，也不敢列出帮助心智摆脱感官影响的全部理由。要理解我关于上帝存在的证明是确定无疑的，就必须清楚地记得历史上的那些论证，它们揭示了我们关于物质世界的一切知识都是不可靠的，但这些思想似乎不适合在我的书中提及，我虽盼着这本书激起睿智之人的深思，但也希望它通俗到连妇女都能读懂。
>
> （1.558）

然而，他没有详细回顾这些必需的论证，并不只是担心读者难以理解，他更担心自己也被人看成哲学上的怀疑主义者。在第四部分，他仅仅指出，确定地知道上帝存在比确定地知道物质世界存在更重要，也是认识物质世界的前提。他不想否认，我们可以拥有一种关于物质的科学，但解释清楚这一点需要花费许多笔墨。在介绍自己方法的“通知”里，他只能把该说的话概略粗疏、意犹未尽地说一遍。

虽然《方法谈》中形而上学的内容极少，一位读者却寄来了一沓反对第四部分的意见，这或许令人惊讶。此人是一位负责督建法国外省城防的科学爱好者，名叫皮埃尔·珀蒂。他不同意笛卡尔的假设，认为并非每个人都有上帝观念，他也不相信关于上帝存在的知识是获得其他知识的必要前提。珀蒂指出，坚定的无神论者也知道地球和太阳的存在，还知道许多其他东西。笛卡尔表面上对他的反对意见不屑一顾，没有作答，但其实他牢记于心，并在《沉思集》的序言中作了间接的回应（7.8）。后来，笛卡尔的批评者又用博学无神论者的例子来质疑他的论

点。

假如《论文选》受到一致好评，或许笛卡尔不会觉得有必要在《方法谈》第四部分的基础上更进一步。他发表《方法谈和论文选》的初衷是想为自己的物理学招徕一批支持者，读者若能认同他的光折射理论或者彩虹成因解释，接受《世界》中的信条就不会太困难。然而，争取人心的努力远比他预计的困难。《论文选》，尤其是《几何学》和《屈光学》招致了许多阐述颇为详细的反对意见，笛卡尔的回答未能平息人们的非议。整个1638年，也就是作品发表的次年，他都忙于应对来自数学界和科学界的责难。

与此同时，笛卡尔原本指望会接受该书观点的神学家们也袖手旁观。一些预印本寄到了拉弗莱什公学的耶稣会士手里，但却没有多少反馈。该校的一位教师在给笛卡尔的信中说，他若期望人们发表评论或提出质疑，就必须更直接地表明自己的形而上学原则。罗马教廷接受他赠书的条件是，书中没有鼓吹地动学说。尽管笛卡尔没有发表《世界》，罗马还是听到了传言，说他同情被禁的思想。仅仅这一个原因就让他日益迫切地感到，有必要出版一本著作，证明自己的物理学与天主教的核心教义并无冲突。

这本著作的部分材料是现成的，就是他第一次在荷兰居住九个月后弃置的那本论上帝和灵魂的书。在1637年给梅森的一封信中，笛卡尔承认《方法谈》第四部分有不少缺点，并提到了这本未竟的书，说自己希望动笔修改并把它写完（1.347）。在这本更早的著作里，据说他“发现了一种证明形而上真理的方法，该方法比几何学的真理更明晰”。

笛卡尔究竟发现了什么方法？他所说的“形而上真理”又包含了哪些内容？我们在前面已经约略提及了这种方法——通常称为“怀疑的方法”，它的第一步是下定决心把任何在探寻的心智看来有丝毫不确定性的东西一概视为不可靠；若某些东西无论如何努力去否定，仍然无法否定，就可判定为可靠。在最终出版的论著《沉思集》中，笛卡尔在将这种怀疑一切可怀疑之物的决心付诸实施时，借助了某些怀疑主义者的奇怪假设。笛卡尔想象自己为一个强大的魔鬼所掌握，一切思想都被它控制，以至所信的一切皆是谬误。魔鬼若要达到欺骗的目的，一个确定无疑的前提是，他必须把这些谬误置于笛卡尔的思想中。这样，笛卡尔有思想这个事实，在这一点上魔鬼是无法欺骗他的。如果他的思想确定无疑地存在，那么思想着这些思想的主体——某种意义上的“我”——也应当真实地存在。由此他找到了形而上学的第一条确定的原则：我思故我在。即使一个人的其他所有想法都被执意欺骗他的魔鬼控制，这一条也必定成立。笛卡尔宣称，从这一条原则可以演绎出形而上学的其他真理（关于上帝的真理）。

至于他所理解的形而上学的总体研究范围是什么，我们必须参考《哲学原理》法文版的序言。笛卡尔在序言中说，“哲学的第一部分是形而上学，它研究的是知识的原则，包括上帝的主要属性、我们灵魂的非

物质本质和我们思想中所有清晰明确的观念”（9B.14）。他在其他地方还有“非物质或形而上”事物的说法（9B.10），仿佛形而上学关注的就是物质科学覆盖范围之外的一切对象。笛卡尔似乎无心给出形而上学的准确定义，在列举它的主要研究对象时，或许参考的是自己所记得的拉弗莱什公学的学科分类，以及他定居巴黎前后那段时间朋友们出版的相关论著。让·德·希隆[2]在1626年发表了一部著作，名为《两条真理：关于上帝和神意的真理与关于灵魂不朽的真理》。笛卡尔出版《第一哲学沉思集》第一版时（“第一哲学”与“形而上学”在他看来是同义词），副标题大概就脱胎于希隆的书名：《关于上帝的存在与灵魂的不朽》。为了赢得教会的信任，笛卡尔努力制造这样一种印象：《沉思集》是一部驳斥无神论者谬见、维护宗教真理的作品（尽管与同类作品相比，它思路独特，逻辑完美）。在书的前面，他还发表了一封自己给索邦神学家们的信，权当序言。他在信中称，写作《沉思集》是为了响应教皇向基督教哲学家们发出的呼吁，反驳灵魂与肉体同灭的论调（7.3——4）。书中六篇“沉思”的标题也刻意笼罩了宗教的光晕。笛卡尔对梅森透露了实情：

> [标题提到的]都是我希望人们注意的东西，但我的书还涉及许多别的东西。我私下告诉你，这六篇“沉思”包含了我的物理学的全部基础。不过请你不要告诉大家，否则亚里士多德的支持者就很难赞同我的想法了。我希望读者在发现我的原则摧毁了亚里士多德的体系之前，就已经逐渐适应我的这些原则并意识到它们的正确性。
>
> （3.297——298）

因此我们可以说，这部关于形而上学的著作，表面上是虔诚的宗教文本，骨子里却是掩饰得很好、颠覆正统的文本。

【注释】

[1] 天主教神父，耶稣会士，笛卡尔的主要通信者之一。

[2] 让·德·希隆（1596——1667），法国哲学家、政治家。

第十一章
《沉思集》

笛卡尔的一些信件表明，他是从1639年11月开始写作《沉思集》的。那时他已在荷兰住了大约十年，隔不了多长时间就更换一次住址。关于这段时间的生活，现有的记述常把他描绘成隐士般的人物，深居简出，只有几位仆人相伴，沉浸在科学实验和科学理论中，偶尔也涉猎哲学。但他其实并没有如此与世隔绝。笛卡尔有一些亲近的朋友，其中有光学理论领域的著名合作者康斯坦丁·惠更斯[1]，莱顿大学[2]数学教授弗兰兹·凡·舒滕[3]，还有贝克曼（只是后来闹翻了）。笛卡尔总是根据远近，经常与这些密友和其他一些人互访或通信。

我们所知的关于笛卡尔私人生活的有限细节大多集中在他旅居荷兰期间。或许是在代芬特尔（1632年他的一位年轻追随者在那里得到了一个教职），笛卡尔邂逅了一位名叫埃莱娜的女人，两人同居并生下了一个女儿。1635年8月7日孩子受了洗，取名弗朗辛。1635年后弗朗辛和埃莱娜似乎已经与笛卡尔分居，只是不定期地与他见面。他竭力向外人掩饰这段关系，她们来访时他总是把弗朗辛称为他的侄女。1640年，小女孩五岁时得热病死了，笛卡尔说这是他一生中最伤心的事。

弗朗辛死前几个月，笛卡尔完成了《沉思集》。1639至1640年冬，他捡起了1629年搁下的讨论形而上学的著作，花了五个月时间修改，并准备出版。他日益迫切地感到，自己需要发表一部神学家能够认可的论著。如果说拉弗莱什公学对《方法谈和论文选》的反应只是谨慎的话，巴黎耶稣会学院则对这部著作表示了真正的敌意，到了1640年夏，笛卡尔开始相信，整个耶稣会都把火力对准了自己。那时他已经完成了“五六篇”形而上学文章，只是还没发表。

新书里面究竟有些什么？和《方法谈》一样，它也采用了一种独特的文学体裁，一方面与它的官方描述——证明基督教真理的护教作品——相符，另一方面也适合它秘而不宣的真实用意——摧毁亚里士多德的体系，即构成物理学经院学说之核心的那些原则。这本书从形式上看是一篇日记，虚构的连续六天智识静修的经历，与圣依纳爵在《神操》[4]中更为常见的宗教静修所设计的程式有些相仿。

六天的每一天对应于一篇“沉思”，高潮出现在第三天。正是在《第三沉思》中，笛卡尔说服了自己，他的上帝观念对应于一个真实的存在物。与前两天的沉思联系起来，这无疑是个转折点。在《第一沉思》里，笛卡尔迫使自己怀疑，他的一切想法是否都有客观对应的存在物。他抛弃了对一切物质客体的信任，甚至不再相信纯物质简单本质[5]的存在。他在这里主要依靠的是怀疑主义者提出的魔鬼欺骗心智的假设。在《第二沉思》里他意识到，若自己能被魔鬼欺骗，则必定需要一种欺骗的媒介——思想，而若思想存在，真正的思想者——他自己——也必定存在。这就缩小了第一天静修时确定的怀疑范围。但只有在确定了上帝的存在之后，他才建立了一个基础，可以进而相信自己以外的事物的真

实性，相信自己思想或观念的客观性。

他理解的上帝是完美的，因而是至善的：将谬见故意呈现于专注追寻真理的心智面前，对于这样一位上帝来说是不可想象的。错误只有在心智出现游离，或者仓促作出结论，或者受制于不良的思维习惯（例如将事物表面的性质当做内在的属性）时才可能发生。但当心智采取了防范错误的一切措施，却依然相信数字或物体真实存在时，或者发现物质性和三维的广延性之间存在不可否认的联系时，它是不可能陷入谬误的。既然上帝为我们设计的本性是，在我们不能不信时，我们所信的内容不可能为假，那么如果我们的心智深信某些事物或某些联系存在，这一事实本身就足以作为它们真实存在的依据。到了静修的第六天，笛卡尔认定，怀疑物质性客体的存在或者简单本质的真实性都是愚蠢的。他得出结论说，物质性客体的真实样貌虽然与感官得到的印象或许并不相同，但它们的数学属性却是清晰无疑的。由此可以推知，以数学为基础的物理学是可能的。

笛卡尔期待读者能潜下心来，进入自己所叙述的沉思过程，并在脑海中上演书中的整个推理过程，像自己一样先让怀疑的想法聚集，然后慢慢驱逐它们。这对读者期望过高了，即使有读者从头读到尾，他们也不大可能像笛卡尔要求的那样沉浸在书中的细节里。笛卡尔向《第一沉思》（他在该篇中提出了种种理由，让人怀疑不假思索时信以为真的绝大多数东西）的读者建议，他们最好“先花上数月，至少数周，仔细考虑这些主题，然后再往后读”（7.130）。除此以外，他估计读者还需另外花上“至少几天的时间”，才能学会按照《第二沉思》的有些部分所要求的方式来区分精神性与物质性（7.131）。笛卡尔认为，为《沉思集》的“治疗效果”付出这么多时间完全值得。如果真正理解了此书，读者将破除一生的的错误习惯，即在感官经验的基础上建立关于物质世界本质和自身本性的观念。



图5 1701年在阿姆斯特丹出版的笛卡尔著作卷首的作者画像

除了长时间专心阅读外，《沉思集》的读者还面临更大的挑战。他们需要掌握一种新的阅读方法，必须在接触书的前面部分时，真心相信在书的后面部分将作为不可信的东西而被抛弃的那些论点。在回应针对《沉思集》的一组诘难时，笛卡尔对书的这个特点作了辩护："这种分析式的写作手法允许我们时不时地抛出一些还未详尽考察过的假设。《第一沉思》中就有这样的例子，我提出了许多假设，又在随后的几篇"沉思"里予以了批驳。"（7.249）根据传统，分析式写作需要遵循一种特别的解释或论证顺序：任何新提出的想法要么不证自明，要么可以从前面

的想法推导出，应从显然的、表面的东西出发，逐渐过渡到更隐蔽、更根本的论点。笛卡尔在《沉思集》里却给这种“分析”法添了新花样：更隐蔽、更根本的论点往往迫使读者重新审视，甚至摒弃前面的说法。

【注释】

[1] 康斯坦丁·惠更斯（1596——1687），17世纪荷兰一位百科全书般的人物。著名物理学家、天文学家、数学家克里斯蒂安·惠更斯（1629——1695）是他的儿子。

[2] 荷兰最富盛名、历史最悠久的大学。

[3] 弗兰兹·凡·舒滕（1615——1660），荷兰数学家。

[4] 圣依纳爵（1491——1556），耶稣会创始人，《神操》是指导信徒灵修的著作。

[5] 关于“纯物质简单本质”，参考第四章。

第十二章
剔除怀疑主义的怀疑？

笛卡尔期望读者能够适应《沉思集》的怪异风格，但他高估了读者（甚至是最认同他的读者）的能力。他的追随者们误读了书的核心思想，本已怀有敌意的读者则立刻揪住被他树为靶子的那些观点，仿佛他真是在极力宣扬它们似的。此书出版之初读者的反应大部分已为人所知，因为对预印本的很多评论在正式出版时也一并发表了。笛卡尔曾亲自请求荷兰和索邦的神学家“予以指正”，还让梅森搜集其他教会人士、哲学家和科学家的意见。最后他们编成了七组《诘难》，1641年《沉思集》正式出版时，这些《诘难》和笛卡尔的《反驳》就成了占据极大篇幅的附录。

《诘难》的水准让笛卡尔大失所望。他在回应时常常很不耐烦，时常抱怨别人误读了自己。也许他对第七组《诘难》（作者是耶稣会士皮埃尔·布尔丹）的反驳最为尖刻。巴黎耶稣会学院批评《屈光学》的文章就是布尔丹写的，现在他又对《第一沉思》怀疑范围太广等问题提出了质疑。难道《第一沉思》没有表明，笛卡尔是一位哲学上的怀疑主义者，决心把怀疑推到极端？笛卡尔回答说，在《第一沉思》末尾，

> 我仅仅是在考虑最极端的一种怀疑形式，正如我反复强调的，这种怀疑是形而上层面的，是夸张的，绝不可以应用于现实生活。当我说任何事物只要引发丝毫怀疑，就有充分理由予以怀疑时，我指的正是这种怀疑。

（7.460）

笛卡尔在《第一沉思》开篇说，他决定在生活中作一次尝试，将一切可怀疑的成分从自己的认识中清除出去。为了让自己的批判既广泛又不冗长，他需要考虑一些能够质疑自己全部认识的可能性。

他想到的第一个可能性是，仿佛是醒时的经历实际上可能是梦境。他说，梦境可以和醒时的经历一样逼真。醒来时，我们讶异于自己竟不在梦到的地方，或身处梦中的情形。在梦里，我们会相信醒时通常认为不可能的事。简言之，梦会欺骗我们。但无论是在做梦还是醒着，我们都没有可以明确区分二者的依据。这样，我们怎能判断此刻自己是否在梦中？如果不能判断，那么我们在此刻的经验中形成的认识就有可能全是错的。如果总是在做梦，那么我们一直以来形成的所有认识可能都是错的。只要存在所有清醒意识到的经验其实都是梦境这一可能性，笛卡尔就能实现自己的论证目标。因为如果不能排除这种可能性，我们就不能把清醒意识到的经验作为可靠的向导，去研究独立于经验之外的事物真相究竟为何。没有人会说，“我梦见是这样，所以一定是真的”；同理，如果视觉经验也是梦境，谁又能振振有辞地说，“我看见是这样，所以一定是真的”？

笛卡尔用做梦的假设来削弱自己对源于感官经验的众多认识的信心，但这个假设并不能将一切都笼罩在怀疑的阴影中。即使他只是梦见自己坐在炉火前，睁着眼睛，伸着手，即使世界上并不存在头和眼之类的东西，我们也不能据此认为，物质、形状、数字、空间、时间等比头和眼“更简单、更普遍的事物”只是子虚乌有的概念。做梦的假设无法动摇我们关于这些更简单、更普遍的事物的认识。如此说来，这些认识就真能摆脱不确定性的纠缠了？笛卡尔表明，如果我们相信另一个稍微离谱的假设，就连这些认识都会变得可疑起来（7.21）。他的第二个假设是，一个神通广大的魔鬼正不遗余力地诱使他相信错误的想法（7.22——23）。

在《第二沉思》中，笛卡尔发现，虚构出这样一位在所有事情上都欺骗他的魔鬼是不能成立的。在整部《沉思集》的结论部分，他说，“过去几天那些夸张的怀疑念头”，即梦境假设和魔鬼假设所引发的怀疑念头，“都是可笑的，不值得严肃对待”（7.89）。笛卡尔提醒布尔丹阅读相关段落，以为这样就能让自己摆脱怀疑主义之嫌。然而，如果他的意思是，到了书的末尾，他已经彻底放弃了《第一沉思》中的想法，那他就是在误导读者。至少就源于感官的想法而言，笛卡尔引入怀疑主义的假设，并不是仅仅想证明这样的假设毫无依据。他最终固然否定了所有经验都是梦境这一假设，但他并没否定该假设的真实寓意，即研究物质性对象时，不应该以感官经验为基础。

这层寓意到《沉思集》收尾时已传达得非常清楚了，并在《世界》（笛卡尔似乎有意将它视为《沉思集》的续篇）中得到了进一步的强调。《世界》的开头几章批判了对物质性对象的常识化理解——人们对物理世界自然产生的理解，这样的理解是以感官经验为基础的。笛卡尔首先试图让读者摆脱一种想法：感觉或经验与引发它们的事物具有相似性。接着他用整整一章（第四章）的篇幅来纠正“一种自童年以来就一直控制着所有人的谬见——凡是感官不能觉知的东西都不存在”（10.17）。这几章勾勒出了某种怀疑主义，它怀疑基于感官的认识，怀疑它们的客观程度。笛卡尔表明，这种怀疑主义与建立自然科学的可能性并不冲突。

笛卡尔一方面批判基于感官的认识，一方面又声称人类能建立物质科学，同时支持这两种立场的观念有时被称为理性主义。笛卡尔相信，人类具备一种可以称为心智或灵魂或理性的东西，虽然它的某些思想或观念要依赖感官的作用，但它也拥有一些独立于感官的知识，其内容只有“在自然之光下”才能显明。正是通过这种知识，物理学和数学最基本的真理才被人们领悟到，也正是通过从这些最基本的真理“演绎”出的推论，人们才能不受感官经验误导，更客观地理解自然界各种最一般的现象。

第十三章
神学家与物理学的上帝

笛卡尔希望，《沉思集》里的论点能够为一种神学家也能接受的物理学打下基础。从其中一个论点可以得出结论：人类理解物理学的资质其实是灵魂固有的资质。另一个观点据信证明了灵魂只有先认识上帝然后才能领悟物理学。这类论点可以用来反驳一些大人物的看法，他们声称笛卡尔的新科学有无神论倾向。1639年，在乌特列支大学[1]教授希斯贝特·乌特[2]的怂恿下，校方开始搜集批驳笛卡尔《论文选》的文章。乌特列支的另一位教师亨利·德·罗伊[3]站出来反对乌特，在该校扮演新哲学代言人的角色。但他不是乌特列支最先替笛卡尔思想辩护的人。一位名为亨利·勒内利[4]的教授已经支持了笛卡尔一段时间。事实上，正是在勒内利的葬礼上听到的一篇称赞笛卡尔的演说让乌特心生嫉妒，于是他开始发动对笛卡尔的攻击。罗伊继勒内利之后成为笛卡尔理论的主要声援者，在为笛卡尔主义辩护的过程中，他还得到了哲学家本人的帮助。罗伊和乌特的争论最开始似乎只是正式的学术交锋，双方的态度都算温和，但后来则演变为激烈的人身攻击。1642年，论战到达顶点，乌特说服乌特列支大学的学术评议会公开谴责“新哲学”。

笛卡尔觉得，乌特的攻击与布尔丹有重要关联，两者都代表了一股不让学校的传统课程受到新观念污染的势力。由于污蔑笛卡尔是怀疑主义者或无神论者就能阻止他的物理学进入课堂，无论是法国的天主教敌人还是荷兰的新教对手都不以造谣中伤他为耻。（乌特甚至把流言也摆上了台面，说笛卡尔有一个私生子。然而，他把孩子的性别弄错了，这使得笛卡尔可以理直气壮地回答，他从未有过非婚生的儿子。）

为了至少能在法国的耶稣会机构里争取到辩白的机会，笛卡尔越过布尔丹向掌管全法国耶稣会的狄奈神父提出了申诉。他给狄奈的信后来作为附录收入了1642年出版的《沉思集》第二版。笛卡尔在信中首先回应了布尔丹的批评，接着反驳了乌特的指控，后者声称笛卡尔的科学有反宗教的倾向。笛卡尔坚持说，“在任何与宗教有关的问题上，我的这些原则都可以提供与目前通行的理论一样有说服力的解释，甚至能做得更好”（7.581）。在下文中，他认为乌特列支大学谴责自己哲学的第三条理由既荒唐，又充满恶意，根本不能成立。大学的学术评议会指控说，“新哲学会自然引申出或者会被年轻人作为根据轻率地推导出种种荒谬无稽的观点，这些观点都与其他学科、尤其是正统神学相冲突”（7.592）。

笛卡尔称，他的哲学或者没有触动正统神学的教义，或者比当时“普遍接受”的经院哲学提供了更有力的支持。但这一论断大概和他认为足以反击布尔丹的简洁说法——他没有怀疑主义的倾向——同样误导读者。虽然笛卡尔在给索邦神学家的信中声明，《沉思集》可以扶助宗教信仰（7.2——4），但书中几乎没有可以促使不信者皈依上帝的内容，也无法让怀疑此生善行可在天国得到报偿的天主教徒坚定信心。事实上，

《沉思集》中的上帝迥异于圣经中的上帝。至于书中所称的灵魂，也很难让人相信可以因上帝恩宠而得救或因在世间的恶行而受罚。笛卡尔的灵魂理论其实是关于心智的理论，他认为心智可以无须求助于感官而在总体意义上理解物质是什么，又怎样变化。笛卡尔引入上帝，是为了保证这些关于物质的总体性想法不陷入谬误。这是一位物理学家的上帝，或者准确地说，是一种反怀疑主义的物理哲学所要求的上帝，他将竭力保护物理学的基本定律不受怀疑的侵扰。

物理学的定律之所以不能怀疑，是因为它们与形而上学所提出的物质本质是相洽的。或者用笛卡尔的方式来表述，这些定律之所以具有确定性，是因为它们能够从一种关于物质本质的显明理论“演绎”出来。但只有上帝才能确保这种物质理论的正确性，根据这一理论，物质的核心属性是三维的广延性、可分性和运动的能力。这种理论清晰明确地呈现于心智面前，但它也并非无可怀疑，因为若要证明其确定性，必须先证明心智清晰明确地感觉到的一切知识都是正确的。正是在这个节点上，笛卡尔被迫求助于关于上帝的论证（参考7.62；8A.17）。倘若清晰明确的概念最终被发现与真相不符，那么即使采取了防范错误的所有措施，心智仍有被蒙蔽的可能。但如果心智采取了防范错误的所有措施，它就不可能犯错误，否则心智就是有缺陷的，从而证明它的创造者也是不完美的——然而创造它的上帝却是完美的，没有缺陷的。所以，心智获得的清晰明确的概念必定是正确的。

在何为清晰、何为明确的问题上，笛卡尔没有给出多少线索。他似乎认为，专注的心智能轻易觉知的任何东西都是“清晰”的（8A.21——22），而“明确”指的是觉知的清晰程度足以排除一切混淆的情形。如果心智把某种东西误归于它所觉知之物的本性，混淆的情形就会出现。一个混淆的例子是，在面对火时，心智可能以为感觉到的热是火的本性的一部分，但事实上热既与感觉者的本性有关，也与某个外在的燃烧物的本性有关。一般说来，当心智意识到简单本质[5]的存在，并理解了简单本质如何构成“复合”物时，它就能排除混淆，获得“明确”的觉知。这样看来，清晰并且明确的觉知就是笛卡尔在《法则》中所称的“直觉”：“清晰而专注的心智的观照方式，它是如此简单明确，对于我们正力图理解的对象，它没有留下任何怀疑的余地。”（10.368）

笛卡尔在《沉思集》中请出了上帝，以保证心智那清晰明确的觉知与真实相符，但他首先必须证明上帝的确存在，并且是完美的。有论者认为笛卡尔的这个策略有循环论证的嫌疑（可以7.214为例），因为在证明上帝存在的过程中，他所求助的一些前提之所以可视为真，正是依靠它们的“清晰明确”，但在上帝的存在得到证明之前，任何人都不能断言“清晰明确”的感觉必定为真。然而，我们不用费神讨论循环论证的问题，因为即使笛卡尔能为自己开脱，他仍需面对其他困难。

《沉思集》给出了上帝存在的两种论证。第一种论证出现在《第三沉思》中，笛卡尔确定上帝存在的方法是，分析上帝这一概念的内容以及具备这种内容的概念应当源于何处。第二种论证在《第五沉思》中可

以找到，其理由是构成上帝本性的各种完美属性（“存在”是其中一种）彼此不可分割。两种论证方式都极其抽象，都借用了改编自经院形而上学的原则。

在《第三沉思》的论证中，关键的一条原则是：表现属于某个范畴的某物的概念，必定有一个属于同一范畴或更高范畴的原因。只有在一个范畴等级——真实之物的分类等级——的背景下，这个原则才有效。笛卡尔认为，无限的实体比有限的实体更真实，有限的实体比属性更真实，属性比实体拥有属性的方式更真实。就上帝这个概念而言，由于这个概念表现的是一种无限的实体，没有比它更高的范畴或真实程度，所以根据笛卡尔的原则，这一概念的原因只能属于它所表现的对象所属的范畴。更明确地说，上帝的概念只能由某种无限的实体引发，但只存在一个无限的实体——上帝。因此，只要有一个上帝的概念，就必定存在引发这个概念的上帝；笛卡尔有一个关于上帝的概念，所以上帝必定存在。

这个论证有两个明显的弱点，一是它的因果原则有问题，二是它不假思索地认定上帝概念的确存在。笛卡尔在《沉思集》中宣称，概念的因果原则之所以可靠，是因为它源于一种更抽象的因果原则，后者规定，结果的真实性必须来自更具真实性的原因（7.40——41）。但这个原则是否有意义，值得怀疑，因为我们很难理解真实性的程度究竟指什么，结果又如何从原因的“更高程度的真实性”获得自己的真实性。还有反对者认为，人的心智不可能拥有关于上帝的概念，这一点笛卡尔也必须予以反击。他通常的答复是，应将他所说的概念（他令人困惑地说概念“犹如形象”）和想象力拼成的画面区分开来。人们无法在脑海中形成上帝的画面并不能证明上帝的概念不可能存在。只要人们有一个关于上帝的相对概念，并能将某种完美属性附着其上，这就足够了。

在第二种论证中，笛卡尔放弃了因果原则，但他的结论在很大程度上系于人们能够拥有上帝概念这个假设。“毋庸置疑，关于上帝或某种无限完美的实体的概念与任何形状或数字的概念一样确定地存在于我的心智里。”（7.65）他还利用了清晰明确地觉知的东西必定正确或与真实相符这一定律。最后，他还求助于形状和数字的概念与上帝概念之间的相似性。他声称，关于形状或图形（例如三角形）的概念所对应的东西并不是他编造或想象的，这些东西具有独立于思想的各种真实本质。同理，他的上帝概念也对应于某种具备独立、真实本质的东西。三角形的真实本质决定了三角形内角之和与两直角之和相等这一命题为真。与此相似，上帝的真实本质决定了上帝具备全知、全能、永恒等属性这一命题成立。另一方面，虽然三角形的真实本质并不能保证一定存在三个角之和与两直角之和相等的东西，但上帝的真实本质的确能保证一定存在全知、全能、永恒（简言之，完美）的东西。上帝的本质是独一无二的，它能确保某种具备这种本质的东西存在（7.65——66）。

这种推理套路有时被称为关于上帝存在的“本体论论证”，人们对此提出了很多疑问。首先，如果没有三角形的存在，所谓的三角形的真实

本质如何能存在？其次，只要完美就必定存在，究竟是什么意思？第三，笛卡尔如何能一方面用“本体论论证”来支持《第三沉思》的论证，一方面又在论证过程中借助了前一论证的一个推论——清晰明确地觉知的东西必定与真实相符？两种论证笛卡尔都没有解释清楚，因而都没有说服力。

【注释】

[1] 荷兰最古老的大学之一。

[2] 希斯贝特·乌特（1589——1676），荷兰神学家。

[3] 亨利·德·罗伊（1598——1679），笛卡尔主义的支持者。

[4] 亨利·勒内利（1593——1639），即前文提到的在代芬特尔谋得教职的笛卡尔追随者。

[5] 关于“简单本质”，参考第四章。

第十四章
概念

《沉思集》中的许多论证都缺乏说服力，但却值得我们关注，因为它们可以帮助理解笛卡尔的概念理论。关于上帝存在的论证就是例子。当笛卡尔说想象力无法帮助我们勾勒上帝的画面，但我们却可以通过其他方式构想造物主时，他其实是在表述自己的概念理论。他在关于上帝存在的第一个论证中采用因果原则时，也是在做同样的事。因果原则的一个含义是，概念的源头可以与它所表现的事物分属不同的范畴；换言之，概念的内容和引发它们的真实事物可以有显著的差异。

笛卡尔从未把他关于概念的观点整合在一处，也未曾提出一个可以用构想中的概念理论来回答的问题。然而，这样的问题是能够想象出来的。例如可以问，我们是如何在心中表现那些理解自然所必需的东西的？笛卡尔之前的哲学家们认为，人类兼有感性和理性两大禀赋，借助感官经验，理性接触到成为科学研究对象的各种实体。决定科学研究对象类别的各种形式，可以从与这些对象的可感知特征（颜色、气味、味道、温度等等）相对应的形式抽象出来。正是通过熟悉与自然类别对应的各种形式，心智发展出一种关于物质世界的科学。科学层面的理解其实就意味着在自然类别体系（一个属与种构成的体系）中确定某物位置的能力。例如，要获得关于人的科学理解，只需知道人是动物这个类下面一个具有理性的种。理解人的必要形式是通过感官知道的。因此要获得科学知识，心智需要依赖感官经验，而感官掌握经验对象的可感知形式（颜色、质地之类），又是通过形式从经验对象到感官的传递实现的。

笛卡尔在自己的概念理论中取消了感性/理性的二分法，否认科学理解需要依赖感官的作用，并竭力改造几乎难以理解的旧教条，即在感觉过程中，对象的形式能以某种方式传递给感官，并由理性“抽象”出来。根据笛卡尔的说法，物体对感官的作用完全是以碰撞的方式实现的，碰撞在神经系统和大脑中一个叫“松果腺”的腺体留下印迹。松果腺将物体的碰撞记录为不同的运动，这些运动就成为理性灵魂（它和身体的连接点就在松果腺里）的线索，帮助它形成某种有意识的经验或者说“概念”。这种有意识的经验究竟属于什么类型，则取决于传递到松果腺的运动类型。如果经验准确地再现了某物，就可以说它具备“客观的真实性”。如果它只是部分准确地再现了心智之外的对象，那么该对象就只是在“形式上”拥有这种概念“客观上”拥有的东西。

笛卡尔在《第三沉思》里说，在严格的意义上，只有存在于心智中并再现其他事物的东西才可以称为“概念”。他解释说，当他在想“一个人，或者一个客迈拉[1]，或者天空，或者天使，或者上帝”（7.37）时，他就有了一个概念。他心智中不具有再现性的其他东西也可宽泛地称为“概念”，比如意愿、欲望和判断等态度性的东西；但是严格意义上的概念必须是“关于”它们自身以外的东西。笛卡尔对概念的再现性并未

限定得过于狭隘。如果说概念是关于其他事物的，概念和它所再现之物并不需要像照片一样高度相似。笛卡尔说，概念若要成为某物的概念，它和该物之间必须“相似”，但考虑到自己在别处曾否认过上帝的概念是一种想象的画面，他所说的“相似”就无须理解为形象上的一致。这个语境中的“相似”可能是指某物符合或部分符合人在心智中对它作出的描述或规定。当人想到数字3时，只是在考虑一个大于2小于4的整数，并没有想象一个在形象上与3相仿的数字：他的心智中有个规定，数字3正好符合。这就是数字3的概念与数字3本身“相似”的一种方式。



图6 根据笛卡尔的看法，大脑中的松果腺是身体和心智相互作用的地方。他著作中的生理示意图显示了这个腺体如何控制身体的全部感觉和运动。

概念理论摒弃了经院哲学就感性和理性的不同功能作出的假设。虽然笛卡尔描绘的理性灵魂似乎与经院哲学的理性概念相对应，实际上二者发生作用的机制大不相同。它并不从对外部客体的纯感官印象中抽象

出任何东西，因为按照笛卡尔的理论，感官并不再现任何客体。感官仅仅负责从周围的物质接受碰撞[2]，再现东西（甚至包括颜色、质地、温度）是理性灵魂的职司。因此，对于观察到的物质来说，其属性并不能真正划分为感性属性和理性属性两类。这样，下面的说法就不再成立：理性意识到附近的苹果是苹果，而感性只注意到它的红与甜。而应该说，它是一个又甜又红的苹果这个事实都被理性的灵魂单独感知。不仅如此，理性灵魂并不依赖感官的作用，因为它只是偶然地与身体连接在一起。笛卡尔在想象自己被恶魔欺骗的思想实验中力图表明，灵魂脱离身体存在是可以想象的。他意识到，如果要认真对待关于魔鬼的虚构，他就必须假装自己没有感官，没有身体，当他尝试想象这种情景时，他成功了，并未因此怀疑自我或灵魂以及它的想法是假的。因此，理性灵魂独立运转是可能的。

在《论人》、《屈光学》和他生前出版的最后一部著作《灵魂的冲动》中，笛卡尔勾勒了自己关于感觉和理性灵魂的理论。在他的理论中，理性灵魂既受感觉影响，也是行为的发出者。在反驳所有概念都源于感觉时，他所采用的一些论证预先假设了这套理论的正确性，但另一些论证即使同情经院感觉理论的人也可以接受。经院理论认为，从外界客体进入感官、然后进入心智的各种形式使得感官和心智的内容与外部客体相似：客体、感官和心智据信都拥有同样的形式。笛卡尔举出了心智中的一些不可能与任何刺激感官的事物相似的概念。例如，一个全知、永恒、无限之物的概念不可能与感官接触到的任何东西相仿。形状、数字和图形的一般概念也不可能像引发此类概念的那些东西，因为它们是抽象的概念，而感官只能接触到具体的事物。笛卡尔认为，心智中存在的这些一般概念的来源无须到外界寻找：他的理论声称，这些概念是思维能力的一部分，是天生的。他甚至在某处宣称，除了有具体指涉的概念外，一切概念都是天生的（8B.358——359）。甚至痛苦的概念也是源于理性灵魂的一种内在能力——它能让与痛苦没有任何相似性的运动对它自身产生影响。［但在其他地方，他的观点似乎是，心智自行制造或发明了某些概念（7.51）。］

心智具备某些天生能力和天生概念这一假设在当代语言学中取得了很多成果。令人惊讶的事实是，每种语言的使用者都能制造出大量从未学过的句子。同样令人惊讶的是，所有已知的人类语言都有许多相似的语法结构。这意味着，尽管掌握语言的方法和个体的智力千差万别，不同语言的使用者却能把握到某些相同的东西。不同使用者的这个共同点或许应归因于所有使用者共有的某些能力，这些能力不是我们在学习语言的过程中获得的，而是从一开始就存在。显然，这样的看法是笛卡尔假说的一个变种，它正是美国语言学家诺姆·乔姆斯基[3]的杰出理论。乔姆斯基承认自己受到了笛卡尔的影响。

【注释】

[1] 希腊神话里拥有羊身、狮头、蛇尾，会喷火的怪兽。

[2] 在笛卡尔的物理学体系里，碰撞是物体之间基本的作用方式，身体和物体在这方面没

有区别。

[3] 诺姆·乔姆斯基（1928——），他的《生成语法》被看做20世纪理论语言学研究上最伟大的贡献，其实质是一种先天语法。他的著作《笛卡尔的语言学》反映了笛卡尔对他的影响。

第十五章
心[1]

笛卡尔声称我们的很多概念与感官经验无关，他的另一个看法与此呼应：虽然没有感觉的功能，我们仍可认为心智是完整的（7.78）。他的心智本质理论认为，心智唯一必须具备的只有纯智力的功能和下判断所需的意志，掌握物理学最一般的要素不必依赖其他功能。这一理论把发展一种抽象的物质科学所需的功能十分隐蔽地赋予了心智。

在笛卡尔的著作中，概念理论、精神实体理论和物理学之间的关系有时并不清楚。我们主要是从《沉思集》了解到他对心智及其内容的看法（在这本书里他悄悄地为物理学打好了地基）。在《沉思集》里，笛卡尔声称自己的理论关注的是灵魂，而不是那些帮助我们理解物质本质的心智能力和概念。作为一种关于灵魂（或者说赋予人类活力之物）的理论，《沉思集》里的说法有些武断。笛卡尔提出，感觉和想象只是灵魂的偶然属性，其必然属性只是一种纯粹而有限的智力，这种看法似乎是武断的。

《诘难》的作者们显然意识到了这一点。他们要求笛卡尔解释，为什么感觉、想象和其他任何依赖身体的能力对于心智来说都是无关紧要的。他们质疑的是笛卡尔截然割裂心与体[2]的做法（后来这被称为笛卡尔的二元论）。按照笛卡尔的说法，心和体是两种不同的实体，因为我们可以根据两套彼此独立的可以清晰明确感知的属性来分别形成心和体的概念。

在《沉思集》中，二元论被笛卡尔论证了两遍。一遍是在假设魔鬼欺骗他的时候（《第二沉思》），另一遍是在书的末尾（《第六沉思》），那时他已证完上帝的存在，放弃了魔鬼假设，并且确立了“清晰和明确”与真实性之间的联系。在《第二沉思》里，笛卡尔问，究竟哪些能力属于自己？他列了一个长长的单子，其中提到了想象和感觉（7.28）。然后他解释说，感觉的能力只在一个特殊意义上属于他。感觉属于他，仅仅是指他仿佛看见了，听见了，摸到了，等等，但他是否真的看见了，听见了，摸到了，却无法确定。因为这些只是仿佛拥有的感觉，所以其真实性是可疑的，而在《第二沉思》里，只有真实性无可怀疑的性质才被视为属于他（7.24）。既然他永远都只是仿佛在感觉，他就永远不能声称完整的感觉属于他。当笛卡尔说自己拥有想象时，虽然他的表述并不清楚，但“拥有”的意思大致也和对感觉的“拥有”一样。因此，任何与身体有关的功能在严格意义上都不属于他。

评注者常认为，笛卡尔心智哲学最具特点之处就在《第二沉思》中。笛卡尔正是在这里宣布，就本质而言，他是一个思想之物；同样是在这里，他解释说，“思想”的意思就是心智的主人无法怀疑其真实性的任何心智活动。从《第二沉思》看，这种无法怀疑的真实性，这种能立刻被自我意识到的特性，就是心智活动的关键属性。有人曾总结说，在笛卡尔哲学里，心智活动的标志就是私密性。

这种理解不符合《沉思集》的后几篇，也不符合《第一沉思》，它把笛卡尔的心智哲学看成怀疑方法的一种副产品，如果是这样，一旦我们发现他的怀疑方法缺乏一致性或者设计有缺陷，他的心智理论也就没有任何优点可言了。然而，另一种阐释也是可能的，它可以让心智理论变得更独立，并在整个《沉思集》中发挥核心作用。

为了介绍另外的替代阐释，我必须提及合格的心智理论必须满足的一个要求，即它不能只适用于特定的物种。这似乎是显然的，心智理论不能仅仅是关于人的心智的理论，因为谁都能想到，我们之外的其他生物也可以有感觉、记忆、自我改进、推理甚至交流的能力，与人类的这些能力相对应。科幻小说提醒我们，外星生命也可能拥有实质上与我们难以区分的心智能力，科学也揭示了海豚和黑猩猩的心智能力如何发达。既然我们关于心智和心智能力的概念也包括了这些生物，合格的心智理论就必须对物种保持某种中立的态度。

笛卡尔的理论尤其彻底地满足了这条要求。他意识到，心智的概念也适用于人类以外的生命，但是（这在笔者看来正是他的独特之处）他在考虑心智时有意摆脱了生物学视角。他的理论不太关心低等生命的心智能力是否与人类相仿，而更关心超人类的生命——例如天使和上帝——是否具备远超过人类的心智能力。事实上，笛卡尔在划分心智的类别时依据的是心智能力的程度，而不是拥有这些心智能力的生物种类。人类心智的核心属性是有限，上帝心智的核心属性是无限，两者区分的标准不在人与超人。而且对我们来说，拥有心智就是拥有和上帝同类的能力，尽管与上帝相比，我们的能力极其有限。关键之处在于，是上帝完美无限的心智确定了判断其他心智是否堪称心智的标准。

以这样的逻辑为背景，笛卡尔看似武断的划分就有了意义：一面是纯精神的能力，一面是依赖于身体的感觉和想象能力。这等于是把人的能力分为两类：一类是我们和上帝共享的能力，我们借以获得上帝那样的对现实的客观理解；另一类是只属于人的能力，它们不是客观理解所必需的。

这种阐释与《沉思集》中不少将人与上帝比较的段落是相吻合的，而这些段落常被评注者忽视。例如，在《第四沉思》中，笛卡尔说：

> 我意识到从某种意义上说，我是上帝和无之间、至高存在者与不存在之间的一个中间项：从我是至高存在者所造的角度看，我的本性应当是：心智中没有任何东西使得我犯错或偏离正途；但另一方面，我又陷于无和不存在之中，自己也并不是至高存在者，在无数方面都有缺陷，因而犯错误是完全自然的。
>
> （7.54）

在一个以至高存在者为终极的序列上，笛卡尔将自己定位在中间。当他说从他是至高存在者所造的角度看，他的心智没有缺陷时，他其实是在暗示，由于自己有限，由于自己不是至高存在者，他的心智的确有

缺陷。在《第三沉思》中有一段相似的文字（7.51），笛卡尔在为人的心智定位时，参考的不是物种的等级顺序，而是从完美到不完美的实体排列。

由于笛卡尔的理论将某种超人类、非生物的东西作为精神实体的典范，其代价就是根据这一理论，非人类的动物中没有心智的容身之地。（这种说法让一些读者大为震惊，因为它意味着他们家中的宠物只是没有思维的自动机器。）但他的理论也有优点，就是充分考虑了人类心智的局限性。他抵制了将人类心智视为心智范本的思维定势，但并未因此掉入通常的怀疑主义陷阱。人类心智固然有限，但既然它在有限的程度内与上帝的心智相仿，人类理当具备掌握科学的能力。

【注释】

[1] 本章标题中的“心”（mind）其实应当译为“心智”，但由于本章和下一章的标题构成了一组二元对立项，如果译成“心智”两个字，下一章的标题最好也用两个字，但汉语中似乎没有能准确翻译body的双音节词，“身体”、“物体”等等都不符合笛卡尔的意思，只有占文的“体”能涵盖body对应的概念。出于对称的美感，本章标题最后定为“心”，与下一章的“体”相对。但在正文中，除了心体对举的地方外，仍采用“心智”的译法。

[2] “体”（body）既包括人的身体，也包括各种物体。

第十六章
体[1]

笛卡尔相信，去除了一切牵涉体的属性，心仍是完整的；与此类似，摆脱了一切依赖心的属性，体也是完整的。在《沉思集》的末尾笛卡尔试图证明，这样一个剔除了温度、颜色、气味、质地等属性的高度精简的体的观念是正确的，这也是他在《世界》中首先想证明的一个观点。因此，我们有理由认为，这种体的观念是笛卡尔用来巩固自己服务于物理学的形而上学的。

在论证他认可的体的观念时，他的思路与论证心的观念时如出一辙。他都是先描述对两种实体的幼稚看法或者说常识看法，接着将常识赋予体和心的属性划分为真正属于和似乎属于它们的属性，然后试着给出解释，为什么并不真正属于它们的属性会被人们错误地归于它们。之所以会出现这种真实属性和表面属性的混淆，是因为我们的心受困于体。说得更清楚些，我们之所以误入歧途，是因为习惯于单凭感官来形成关于实体的观念。当我们认为没有颜色等属性，物体或身体就不完整时，我们是把它们依赖于感官的性质错误地当做了客观性质；当我们认为自己[2]如果只剩下纯粹的智力和意志就不完整时，我们是仓促地得出了错误的结论，因为我们感觉自己与身体结合在一起，不可分离。

在讨论我们的心和体的观念时，笛卡尔不仅论证思路相似，而且连内容的布局都相似。《第二沉思》中讨论了定义为心智或思想之物的自我包含了什么，也讨论了典型的物质性东西包含了什么。《第六沉思》在很大程度上确认了他先前关于心智内容的想法，也确认了他关于物质的一些试探性的总体认识。

其中一个总体认识是：人不能根据某个物体呈现给感官的形式来辨识它。笛卡尔在思考一块蜂蜡的本质时悟到了这一点（7.30）。刚从蜂巢取出的蜂蜡有一种特别的味道、香气、质地，等等，然而如果用火一烤，它便失去了所有这些形式，获得了别的形式。如果它的本质取决于形式，那么它在火烤之前是一种物质，火烤之后又是另一种物质了。然而它一直都是同一种物质。那么，当它的可感知形式发生变化时，究竟什么东西没变呢？也许仅仅是一个具备广延性、灵活性（能够改变形状）和多变性（可能变换形式[3]）的“体”。如果是这样，决定它本质的便不是感官让人注意到的东西，而是理性把握到的属于“体”的东西。所以，可感知的形式并不是理解蜂蜡（推而广之，一切物质性东西）本质的关键。

在《第二沉思》中，关于物质性东西的主要结论是负面的。但在《第三沉思》中，一种正面的观点开始浮现。在论证上帝存在时，笛卡尔附带考虑了其他一些问题。他提出了对有形之物的看法，说自己注意到：

关于它们，我能清晰明确觉知的东西非常少。这些东西包括大小，或者说三维的空间延伸；形状，或者说上述延伸的边界的一种效果；位置，也即具备形状的不同物体之间的关系；运动，或者说位置的变动。除此以外或许还能加上物质[4]、时间延续和数字。

（7.43）

在笛卡尔列举上述各项的这个论证阶段，某物被清晰明确地觉知这一事实还没有成为认定其真实性或正确性的充分理由。到了《第五沉思》，笛卡尔才有根据说，由于“形状、数字、运动等等”能被清晰明确地觉知，我们可以认为它们真实存在（7.63——64）。即使这个结论也没有《第六沉思》走得远，笛卡尔在那里证明，物质性客体，即具备形状、运动、数字等属性的东西，独立于我们的思想真实地存在着。

论证物质性客体存在的过程（7.78——80）极其抽象，很难简洁地复述出来。它的基本脉络如下文所述。我们清晰明确地感觉彼此分开的东西的确能被上帝的无限力量分开。我能清晰明确地想象我自己与除了思想之外的一切分开。所以，我是一个思想的实体。审视我作为一个思想实体的各种状态，我发现自己具备一种接受概念的被动能力（即觉知）。但若没有某种主动的能力来激活它，这种被动能力就无法发挥作用。无论这种主动能力是什么，它都不是我作为思想之物的核心能力；如果是的话，它就是属于我的主动能力，因而从属于我的意志。然而，这种主动能力不可能从属于我的意志，因为有不少源于感性的概念都是违背我的意志产生的。此外，这种主动能力并不以思想为前提，而我的任何主动能力都必须以思想为前提：我所有的意志行为都是有意识的，这意味着我拥有关于它们的思想。所以，这种主动能力只能存在于某种不同于我的实体中。

这是一种什么样的实体，可以从这种主动能力的体现，即我想象中的概念来推测。这些概念必定有客观的真实性，引发它们的东西也必定具有更高或至少同等的形式上的真实性。符合这一要求的只有物质性实体、精神性实体和上帝。上帝赋予我们的智能无法认定精神性实体或上帝是我们这些概念的直接成因，但我们的确强烈倾向于认为是各种体创造了这些形象[5]。如果它们的原因不是“体”，我们却不由自主地如此相信，那我们就是受了骗，但上帝的设计不允许我们犯这种错。所以这些形象的原因必定属于物质性实体。所以体存在。

笛卡尔从感性形象的存在推导出了体的存在。但是他告诫读者，不要从感性形象的内容来推断体的本质。他虽然声称从有关形象源头的考虑可以推出“有形体事物的确存在”，却又补充说：

它们或许并不完全按照我对它们的感性理解而存在，因为在很多情况下，感性理解是晦暗而混乱的。但至少（有形体事物）具备所有我清晰明确地理解的属性，或者说在一般意义上被纳入纯数学研究范围的那些属性。

（7.80）

他所说的“纯数学研究范围”指的是几何的“连续量”与代数中变量和常量的数值。体的这些几何和数字特征独立于我们的思想而存在。其他一些似乎天然属于体的属性，例如颜色、温度、质地、声音等等，只不过是体（外在的物体和我们的身体）的这些量化属性所制造、并被我们的心智以特定方式记录下来的复杂效果。

质[6]的多样性是如何通过量的多样性捕捉到的，《沉思集》始终没有具体说明。笛卡尔仅仅指出：

> 我凭借感官发现了许多种颜色、气味、味道，以及温度、硬度之类特征的许多差等，从这一事实推论，既然体是这些不同的感性经验的源头，它们就应具有虽然与我的感觉未必相似、却有对应关系的种种差异。
>
> （7.81）

他在《论人》（11.174及下文）、《屈光学》（6.130及下文）和《哲学原理》（8A.318及下文）中的论述更为详细。他的基本看法是，不同的颜色、气味、味道等等对应于分属不同感官的神经在有量化差异的外物作用下产生的运动。

那么，身体神经系统中的运动是如何转换成心智对颜色、声音、气味、味道之类的经验的呢？笛卡尔对此的解释以晦涩而闻名。他提出，这种转换能发生是上帝的安排。很显然，没有任何自然定律能解释心智的经验与神经运动以及大脑中的外物印象之间是什么关系。这种关系甚至是不必要的，上帝可以让我们在获得感官刺激时形成与颜色、声音和气味迥然不同的概念（7.88）。

如果体的本质以量的方式就能完美地把握到，又何必让心智以质的方式来再现体呢？这个问题有些棘手，因为笛卡尔强烈地相信以下三个命题：第一，上帝不会欺骗我们；第二，当体对感官施加作用时，我们会以质的方式再现它们，这是上帝的安排；第三，体并不内在地具有心智所再现的那些质。如果上帝让我们形成的体的概念并不能准确地描述它们，我们能说上帝无欺吗？为了摆脱困境，笛卡尔提出：首先，这些概念本身并没有误导人之处，它们只是以一种特别的方式描述体，是我们自己仓促下结论说，体就如这些概念所描述的那样客观地存在；其次，以质的方式再现体，对我们是有帮助的，因为我们判定体对我们有益或是有害时，是从质的方面来考虑的。换言之，以质的方式再现体对我们的生存有价值，它告诉我们应当追求什么，避免什么（7.82及下文；8A.41）。

在论述质的再现方式的价值时，笛卡尔所言的体不仅包括外在的物体，也包括我们的身体。当我们经验饥、渴、痛苦、愉悦或者运动时，就是在以质的方式再现自己的身体。然而，这类感觉有可能蒙蔽我们，

因为它们会让我们误认为，自己跟身体是以某种方式混合在一起的，而事实上（如果笛卡尔是对的），我们仅仅是心智或者思想之物，虽与身体结合，却是与它不同的实体。尽管如此，误认为痛苦、饥渴等感觉属于我们自己，而不属于某种外在于我们的体，显然有助于我们的生存。

按照笛卡尔的说法，以质的方式再现体可以帮助我们保存生命，并且不一定会妨碍我们发展自然科学。这是因为质的再现在心智中可以与关于大小、形状、数字、位置等简单本质的概念共存，后者使得我们能够在不考虑质的情况下理解体。

【注释】

[1] 本章中的“体”（body）既包括物体，也包括人的身体。

[2] 笛卡尔哲学中的“自己”或“自我”经常等于灵魂或心智。

[3] “形式”（form）在西方哲学中的用法非常复杂，这里的形式指的是某种实体的存在或表现方式，或者这种方式的某个方面，例如上文提到的味道、香气、质地，等等。它和“形状”（shape）有很大差别。

[4] “物质”（substance）也可能译成“实质”或“实体”，但我觉得“物质”或许是最好的译法。对于物质性事物而言，无论具体物质是什么，无论物质是否发生变化，它们终归是由抽象意义上的“物质”构成。

[5] 关于概念和形象的关系，参考第十四章。

[6] 质（quality）的词源义是“怎么样”，即对事物进行性质的描述；“量”（quantity）的词源义是“多少”，即对事物进行数量的描述。在通常的观念里，质比量更内在，更重要。但在笛卡尔的体系里，由于数学是其核心，这个关系颠倒过来，量是事物的核心属性，质反而可有可无，量而不是质才与事物的本质有关。

第十七章
公之于众的物理学

笛卡尔计划出版一本物理学著作，作为形而上学著作的续篇，但事情的进展不如他预想的顺利。他原打算1641年就动笔，但回应对《沉思集》的诘难耽误了他的进度。1642年的大部分时间他都在反击自己在乌特列支大学的敌人乌特，后者发表了多篇文章诋毁他以及另一位法国人萨米埃尔·德马雷[1]。在其中一篇文章中，乌特声称笛卡尔与卢契罗·瓦尼尼[2]是一路货色，瓦尼尼于1619年以宣传无神论的罪名在图卢兹被处火刑。据称，瓦尼尼故意让自己关于上帝存在的论证充满漏洞，以削弱人们的宗教信心。乌特说，笛卡尔所做的与瓦尼尼没有分别。笛卡尔发表了一篇文章，对乌特等人的指控予以了有力的驳斥。后来，乌特再次兴风作浪，笛卡尔几乎被逐出乌特列支，但在一些上层朋友帮助下，笛卡尔守住了阵地。尽管乌特是当地颇有势力的牧师，最后笛卡尔还是争取到向乌特列支行政当局提交材料的机会，证明是乌特策划了中伤他的行动。当局曾无耻地站在乌特一边，此时仍不愿对他采取措施，但在1645年他们颁布了命令，禁止发表任何支持或反对笛卡尔哲学的文字。

乌特是一个新教徒。在天主教神学家这边，笛卡尔更为成功。安托万·阿尔诺[3]是见解犀利的第四组《诘难》的作者，他在应邀评阅笛卡尔的形而上学之前，就已经是他的崇拜者了。还有耶稣会士。笛卡尔曾出版《方法谈和论文选》对他们进行熏陶，如今努力终于有了回报，他们对《沉思集》的回应很友好。笛卡尔在1642年致狄奈的那封信末尾说，他希望发表自己哲学中一直未曾公布的部分内容。他指的是自己的物理学。在发表意见之前，狄奈只肯看这部作品的章节标题。笛卡尔在1643年把标题寄给了他。大约在同一时候，他发现自己赢得了另一位有影响的耶稣会士的支持，此人就是在罗马任职的艾蒂安·沙莱[4]。最后，笛卡尔甚至和布尔丹都言归于好了。至少有一部发表于1643年的耶稣会士的作品借用了（有时是原封不动地）《屈光学》和《气象学》的内容。笛卡尔发表自己物理学的时机似乎成熟了。

当然，笛卡尔绝不可能把搁置已久的《世界》直接拿出来发表。书中的地动理论仍是被禁的，它所采用的思路——想象一个与实际宇宙相似的宇宙——也很可能造成误解。于是他决定新写一本书，将自己的整个哲学体系呈现出来，物理学仅是其中的一部分。新设计需要新风格。正如他在致狄奈的信中所说：

> 我以前讨论许多主题时所采用的顺序和风格，在这本新书中将不再沿袭——我指的是我在《方法谈》中简要介绍的那部著作（即《世界》）。我将用一种更接近目前学校惯例的风格。也就是说，我会以短文的形式依次讨论每个主题，而且在论证时遵循严格的逻辑顺序，确保前后环环相扣，这样所有的内容就能联结为一个整体。
>
> （7.577）

这本书此时他至少已写了一半，最后出版时定的题目是《哲学原理》。

该书在1644年以拉丁文出版，法文版于1647年问世。书分为四部分。第一部分概括了笛卡尔形而上学的主要观点，但它绝不是《沉思集》的替代品，法文版序言提醒人们，笛卡尔第一哲学的完整表述应到《沉思集》中去找。第二、第三、第四部分都是物理学的内容。按照原来的计划，还有讨论动植物的第五部分和讨论人的第六部分，但这两部分似乎没能完成。

《哲学原理》的第二部分与《世界》的前七章有很多重合之处。笛卡尔先是试图纠正人们对体的本质[5]的先入之见，接下来提出了他所认为的正确看法，然后转向了运动本质、自然定律以及七条“碰撞法则”。“碰撞法则”是《哲学原理》中新提出来的，严格地说，并不是他的物理学所必需的。运动的定义也是新的，笛卡尔有意借此拉开自己和地动假设的距离。根据这个新定义（8A.53），运动就是指位置的改变，其参照物是被视为静止的附近的物体。相对于大气层这个附近的物体而言，地球是静止的。这个定义后来招致了牛顿的批评，牛顿认为它会引出一个错误的推论：物体运动时，只是表面的微粒在动，内部的微粒却是静止的。

第二部分对体的本质作了解释，在此过程中笛卡尔声称“空间和有形物质之间没有真正区别”（8A.46）。这一观点为他的许多说法作了铺垫，包括他否认真空存在，他的物质做圆周运动的理论，还有他对体的两类属性——内在属性（例如数字和形状）与非内在属性（例如颜色和气味）——的区分，这种区分有时被称为一级性质与二级性质之分。有形物质和空间无法区分，或者说物质仅仅是一种广延——这个论点虽然关键，笛卡尔的论证却很单薄。他提出，排除了在我们想来可以省去的那些属性之后，体剩下的内容就是物质的核心属性。

这种定义实体本质的方法他在分析心智时也用过，但两处的结果都不理想。笛卡尔似乎相信，如果先给出心或体的一个概念，然后去掉他所认为的非核心属性，剩下足以定义某种或另一种实体的那些性质，最后得到的这个实体和他最初设想的实体是同一个实体。这种思路存在一些明显的问题，有些在笛卡尔自己讨论的例子中就能找到。这里我们举一个例子（7.222）。假定我们开始设想的是人的身体，然后去掉它的大部分性质，认为它只要能够拿起杯子或者同时按下钢琴的几个键，就可称为身体，这时我们所想象的实体实际上已变成了手，不再是最初的那个实体了。与此相似，如果我们开始设想的是一个物体，然后去掉除广延性之外的所有属性，虽然我们最后得到的仍是某种东西的概念，但这个东西其实是空间，而不是体或物体了。

除了这些纯概念性的困难，笛卡尔的物理学还有一个缺陷，即很难用来进行计算。它没有提出测量阻力的方法，没有提到质量。更重要的是，它的引力理论有令人惊讶的不足。我们在介绍《世界》的内容时已

经发现，笛卡尔把引力归因于物质的旋涡运动。在解释潮汐、月球的绕地运转以及地球上物体的重量时，他都假设了以地轴为中心的一个旋涡。但是旋涡理论并不能解释地极对地球上物体的引力作用；在应用于天体时，它也与行星运动的一些已知事实相冲突。牛顿在17世纪80年代指出了旋涡理论的一些问题，并设计了一套万有引力的数学化理论来取代它。牛顿理论的成功沉重打击了笛卡尔哲学的声望，比它在17世纪招致的众多哲学批判更具杀伤力。笛卡尔的哲学中，酝酿时间最长、出版最不容易的这部分反而是最早过时的部分。事实上，如果笛卡尔从来不曾公布自己的物理学，他的思想体系虽显得不完整，但至少不会承受牛顿理论带来的这种致命打击。

有些人说，笛卡尔的科学注定有严重缺陷，因为它是建立在个人冥思的基础上的，笛卡尔很少有兴致用实验来测试自己的理论。他们之所以觉得笛卡尔过于偏爱先验推理，部分原因在于误解了笛卡尔物理学中一般命题的来源。在《哲学原理》（9B.10）和更早的《方法谈》（6.40）中，笛卡尔似乎认为，从他的形而上学两原则（“我思故我在”和“上帝存在”）到他的物理学中关于物质性事物的原则，存在着一条连续的逻辑链。显然，形而上学的真理无须借助任何实验或观察就能得知，如果笛卡尔的物理学原则可以直接从他的形而上学演绎出来，那么一个似乎显然的结论就是，它们必定可以先验地表述，并且无须任何证明或证伪的努力就可判断为真。这样的认识与人们普遍接受的关于科学方法的经典信条是相悖的。

对此，我们可以给出几条辩护理由。第一，无论它们是否符合笛卡尔如此推崇的连续推理模式，许多卓有成效的科学理论工作都是以先验的方式（思想实验）进行的。第二，按照笛卡尔著作中“演绎”的意义，当他说一些原则“可以”从另一些原则“演绎”出来时，并不是说这些原则可以用逻辑推导出来，因而可以先验地知晓。笛卡尔使用的“演绎”和其他认知术语似乎描述的是思维从一个想法延伸到另一个想法的历程，其间没有怀疑或不清晰的感觉干扰。笛卡尔式演绎似乎并不要求一个想法必须按照形式逻辑的法则从另一个想法推导出来，因为他经常将演绎与他所说的“枚举”等同，而“枚举”的意思就是在分析[6]“问题”之后将所有可能引向答案的东西列举出来。用一个问题的部件来重构答案的方式可以是用“物”来重构“词”，用结果来重构原因，用数字来重构总和，用属性来重构实体（参考10.433，471——2）。这样，“演绎”就并不总是意味着或者倾向于从前提到结论的推理形式。而且，如我们之前在分析他的“逻辑”时所见，他的证明或验证概念跨越了先验/后验的界线。

还有一点，说笛卡尔不相信实验和观察在物理学中有一席之地，是不合事实的。虽然物理学中“最一般”的原理可以不通过实验知晓，其他许多东西，尤其是用以解释具体现象的假设，是需要用实验和观察来验证的。笛卡尔在说明自己为什么不能详细解释“地球上各种体，即矿物、植物、动物和尤其重要的人类”（9B.17）时，引用的理由就是，具备这样的能力需要做太多的实验。

【注释】

[1] 萨米埃尔·德马雷（1599——1673），法国神学家。

[2] 卢契罗·瓦尼尼（1585——1619），意大利哲学家。

[3] 安托万·阿尔诺（1612——1694），法国神学家、哲学家，著有《逻辑学，或思维艺术》、《为圣父的辩护书》、《笛卡尔哲学精义》等。

[4] 艾蒂安·沙莱（1570——1651），神学家，曾在拉弗莱什公学教过笛卡尔。

[5] 关于体的概念和本质，参考第十六章。

[6] 这里的分析（analyse）突出了词的原意，就是把一件复杂的东西拆解成部分，从这个意义上讲，解决一个问题就是用问题的“部件”来重新（因为问题原来就是一个整体，答案也是一个整体）拼成一个整体，所以下文用了“重构”这个词，否则“重”字就不好理解。

第十八章
“其他科学”

在《哲学原理》法文版的序言中，笛卡尔把哲学的整体比做一棵树，以形而上学为根，以物理学为干，以“其他学科”为枝，“这些从树干长出来的枝又可简化为三大类，即医学、构造学[1]和道德学[2]”（9B.14）。他接着说，哲学的主要益处不是由树根或树干，而是由这些树枝贡献的（9B.15）。他说，有段时间自己曾希望《哲学原理》能把哲学最有益的部分介绍给读者，但最后他发现自己缺乏必要的资源。他关于构造学、医学和道德学的著作一直没有完成，但在17世纪30年代和40年代末期他还是取得了一些进展。

笛卡尔的“构造学”似乎研究的是物质形成植物体、动物体和人体的方式。医学研究的是人体生命现象的成因和保存生命的手段。道德学研究的是人的各种冲动[3]、控制冲动的策略以及引导意志向善趋恶的途径，理解道德学的前提是“彻底知晓了其他一切科学”，因而它是“最高层次的智慧”（9B.14）。构造学主要是经由物理学与形而上学发生关系，道德学和医学则不同，它们直接以《第六沉思》里勾勒的心/体理论为依托。关于这两门科学，笛卡尔从未有过完整的论述。在17世纪30年代，他编辑了一本现存医学知识的概要，但他自己的医学理论主要只见于1647至1648年间撰写的《人体描述》（书没有最终完成）。而他对伦理的看法只见于生前最后出版的著作《灵魂的冲动》（1649）、他与法国驻瑞典大使皮埃尔·沙尼[4]的通信（虽然很有意思，但过于零散），以及他致波希米亚公主伊丽莎白[5]的信件。

《灵魂的冲动》第一部分先是提出了一系列复杂的定义，重申了他在以前著作中主张的生理学理论，然后在此基础上对冲动作了分类，并分析了灵魂的高尚与卑下部分的冲突。一般而言，冲动是灵魂所受的作用，而不是灵魂的行为。在这个非常宽泛的意义上，“感觉或者觉知的方式”都可算做冲动（11.342）。但在更狭窄的意义上，“灵魂的冲动”仅仅指“我们感觉其效应存在于灵魂之内”的那些感觉——例如欢乐与愤怒（11.347）——以及我们感觉其特征就是搅动灵魂、使之失去平静的那些反应。

冲动导致肢体动作，这些动作又是通过刺激松果腺运动而产生的（11.361）。当灵魂和身体同时在松果腺中激发相反的运动时，自然欲望与意志的冲突（伊丽莎白公主和笛卡尔曾反复讨论这个问题）就发生了（11.364）。当灵魂“根据善与恶的知识下了明确无疑的判断”（11.367），并决心按此判断行动时，这种冲突就得到了合理的解决。然而，即使没有理性自控能力的人也有这种克服冲动的潜能，理性占据上风的人可以训练和引导他们。

追求美德就是力求永远无法责备自己没能执行理性作出的最佳决定（11.422）。笛卡尔把这种追求称为对抗冲动的“无上灵方”。显然，他故意用了医学的比喻，因为笛卡尔似乎将个人道德理解为保持灵魂的健

康，就如同医学是为了保持身体的健康。事实上，笛卡尔不仅认为道德学与医学可以类比，他甚至认为前者需要依赖后者。笛卡尔偏好的控制冲动的手段包括恰当平衡的饮食、锻炼、用药和“饮水”。例如，1645年5月到6月，伊丽莎白公主和笛卡尔在信中讨论了是否应当喝温泉水来治疗干咳和慢性发热。笛卡尔此前曾指出，悲伤是慢性发热的病因，他在回信中表示赞同温泉水疗法，并建议伊丽莎白在饮用的同时，还应采用冥想的手段，驱逐心中的悲伤念头。这种冥想方法就是“效法某些人，凝视树林的葱茏、花朵的色彩、小鸟的飞行以及此类无须特别调动注意力的景象，并保持心境的空明”。

笛卡尔设想的伦理学并不只是研究如何控制个人的冲动，它也推崇公共之善的概念。笛卡尔在1645年9月15日致伊丽莎白的信中说，一般而言，公共利益应置于私人利益之上。他用了一个类似形而上学的说法来支持这一观点：整体比部分重要，宇宙比地球重要。

【注释】

[1] 构造学（mechanics）在笛卡尔的学科体系里研究的是物质形成植物体、动物体和人体的方式（见下文），因此不能按常规译成“力学”或“机械学”。

[2] 道德学（morals）并非一般意义上的伦理学（ethics）。笛卡尔是以一种机械论的方式来解释人的道德的（见下文）。

[3] 将passion译成“激情”显然不符合笛卡尔的思想，“冲动”的译法更合适。

[4] 皮埃尔·沙尼（1601——1662），法国外交官。

[5] 伊丽莎白（1618——1680），英国国王詹姆士一世的外孙女，曾长期与笛卡尔通信讨论哲学问题。

第十九章
最后的日子

1649年笛卡尔离开荷兰，动身去瑞典。在斯德哥尔摩的法国大使皮埃尔·沙尼一直代表克里斯蒂娜女王[1]与笛卡尔通信。瑞典女王和伊丽莎白公主一样，经常征询笛卡尔对灵魂冲动的看法，并和他讨论道德哲学的一些问题。为了让她理解自己在信中表达的这些观点有何理论依据，笛卡尔赠给她一本《灵魂的冲动》。该书令她激赏，于是她邀请笛卡尔到瑞典宫廷任职。笛卡尔起初很犹豫，但最后还是接受了邀请。

他警惕荷兰是有道理的。在乌特列支，他与乌特的恩怨旷日持久，此后在莱顿又爆发了一场论战，对峙的双方仍然是支持笛卡尔的哲学家和反对他的神学家。一位名叫特里格兰德[2]的教授提交了一份论纲，指责笛卡尔宣扬伯拉纠主义[3]的异端思想（否认原罪，主张人可以不靠上帝的恩典而得救）。附属于莱顿大学的一所神学院的院长雷福森[4]也指控笛卡尔犯有亵渎罪。（雷福森曾劝笛卡尔皈依新教，但遭拒绝，似乎因此怀恨在心。）1647年5月，笛卡尔写信给莱顿大学和城市官员，抗议这些神学家的污蔑，并要求对手们指明自己的著作中哪些段落可以证实这些罪名。最后，城市当局颁布命令，禁止莱顿大学的教授在文章中或课堂上提及笛卡尔的著作。笛卡尔正是在此时开始考虑永久离开荷兰。

《哲学原理》法文版问世前夕，笛卡尔在法国的朋友试图为他争取法王的恩遇。法王允诺赐给他年金，但他后来发现这笔钱很难到手。1648年他回到巴黎，希望能在国王身边谋得一职，但无功而返。笛卡尔抱怨说，自己就像大象或豹子，只被当做稀罕的物种来玩赏（5.329）。他在巴黎感觉很不遂意，政治动荡让这个城市失去了宁静，雪上加霜的是，梅森也快辞世了。笛卡尔于8月末动身去荷兰，梅森9月1日就病故了。此后，克劳德·克雷色列尔[5]取代他成了笛卡尔主要的通信者。

就这样，笛卡尔空手回到荷兰，等待他的是一场新论战。曾支持他反击乌特的罗伊改变了阵营。1646年，罗伊不顾笛卡尔的劝阻，出版了一本物理学论著，书中不仅大量盗用了笛卡尔的观点，而且歪曲了后者的形而上学思想。笛卡尔在1647年《哲学原理》的法文版序言中批驳了罗伊的著作。罗伊用一篇短论来回应，笛卡尔在1648年发表了《反对某套理论的笔记》，逐条予以反击。



图7 瑞典女王克里斯蒂娜听笛卡尔的哲学晨课——正是这项安排导致了他1650年的早死

我们或许会以为，40年代后期这些令人沮丧的经历和论战让笛卡尔真正陷入了与世隔绝的状态，然而仍有一些人慕名而来，拜访住在阿尔克马附近的埃赫蒙德的笛卡尔。其中一位访客是名叫弗朗斯·布尔曼[6]的年轻人，他记录了1648年自己与笛卡尔进餐时的一次哲学长谈。布尔曼问了许多事先准备好的问题，笛卡尔的回答似乎出奇地坦率沉着。

1649年，克里斯蒂娜女王两次发信，邀请笛卡尔到斯德哥尔摩的宫廷任职。克里斯蒂娜知道笛卡尔1648年回法国时没能谋得职位，于是趁此机会力求让这位声名显赫的人物成为自己的扈从。笛卡尔没有立刻应允。他担心去瑞典不是好选择，一是因为他是天主教徒，融入一个新教宫廷不容易，二是因为他不愿让人觉得，克里斯蒂娜为了他而耽误国事。但到了1649年夏末，他终于说服了自己，动身前往斯德哥尔摩。

他几乎一到瑞典就开始后悔。他的哲学才能很少有机会发挥，即使能发挥，时间也不方便：克里斯蒂娜喜欢在清晨五点钟听他讲课。笛卡尔原指望朋友沙尼能陪自己，但沙尼直到1649年12月才回到斯德哥尔摩。这位哲学家被迫为女王写芭蕾剧说明，甚至还创作了一部喜剧，主角是两位误以为自己是牧人的王子。他难以适应瑞典的冬天，终于病倒了，于1650年2月11日逝世。

【注释】

[1] 克里斯蒂娜女王（1626——1689），1632年登基，由于瑞典是新教国家，而她后来改信天主教，所以于1654年主动退位。

[2] 特里格兰德（1583——1654），荷兰神学家。

[3] 伯拉纠（约354——418），不列颠修士，反对奥古斯丁的预定论与原罪论。他的教义在1431年的以弗所大会上被定为异端。

[4] 雷福森（1586——1658），荷兰神学家、诗人。

[5] 克劳德·克雷色列尔（1614——1684），笛卡尔的朋友，编辑和翻译了他的多部著作。

[6] 弗兰斯·布尔曼（1628——1679），荷兰神学家。

第二十章
笛卡尔的幽灵

1663年，罗马天主教把笛卡尔的著作列入了官方的禁书录。他死后，越来越多的人抱怨，他让上帝失去了在自然科学研究中的位置。他生前竭力安抚的耶稣会士此时成了禁止他著作的急先锋。1663年对他的谴责仅仅是开始，此后当局又颁布了一系列禁令，1691年，法国王室更是下令禁止法国所有学校讲授笛卡尔哲学的任何观点。数十年后，牛顿的物理学取代了笛卡尔的物理学，在法国和其他地方，人们开始对他的形而上学提出修正性的解释，也开始详细讨论他的逻辑学和伦理学。

笛卡尔死后的约二十年间，任何人如果认同他在法文版《哲学原理》序言中勾勒的“完整哲学”设想，都会被贴上“笛卡尔分子”的标签。笛卡尔曾在序言中说，《哲学原理》的第二、三、四部分覆盖了物理学所有最一般的知识（9B.16），但要表述一套关于物质实体的完整科学，还有更多的工作要做。《哲学原理》表述了自然定律，提出了宇宙理论（描述物理宇宙如何构成、如何产生），也解释了地球上最常见的“构件”（elements[1]）或者说“体”以及它们的性质。但对于“个别的体”，也就是各种具体的矿物、植物、动物以及尤其重要的人类，他只是刚刚开始论及。

笛卡尔说，补齐这方面的材料需要大量的观察和实验，单个人的精力和财力是无法承担的（9B.17）。最早的一批“笛卡尔分子”着手做的正是这样的观察和实验。根据《哲学原理》第二部分的运动定律、第三部分的物质旋涡理论、第三和第四部分的精微物质假设，雅克·罗奥[2]和皮埃尔·西尔万·勒鲁瓦[3]在法国，约翰内斯·克劳贝格[4]在荷兰和德国所作的尝试实质上都是在补充笛卡尔的物理学。但当牛顿指出并纠正了笛卡尔的重力和行星运动理论中的严重偏差时，这些科学家的研究计划便逐渐失去了动力。牛顿的体系与笛卡尔截然不同，它引入了一种不可消解的力（万有引力），而这是笛卡尔的理论无法包容的。

在法文版《哲学原理》序言中，笛卡尔说，在对自己进行哲学训练的过程中，应该先攻逻辑学，再攻形而上学，然后再攻物理学：

> 我不是指学校里讲授的逻辑学，因为严格地说，那仅仅是一种辩证的言说方式，它所教的只是如何向别人解释自己已经知晓的东西，甚至如何在不作价值判断的情况下就自己不知晓的东西大发议论……我所言的逻辑学应当能引导我们的理性发现我们以前不知晓的真理。

（9B.13——14）

我们在评论《法则》和《方法谈》第二部分的四条箴规时，已经对这种逻辑有所了解。笛卡尔去世后，安托万·阿尔诺和皮埃尔·尼科勒[5]于1664年发表了《逻辑学，或思维艺术》，书中采用了取自《法则》的观

点并作了细致阐发。《法则》在笛卡尔生前没有出版，是在他遗留的手稿中发现的。在笛卡尔的追随者中，并非只有阿尔诺和尼科勒试图把这种“新”逻辑学清楚地表述出来，他们甚至都算不上最早如此做的。我们在谈论物理学中的笛卡尔流派时提到的约翰内斯·克劳贝格也在进行同样的努力。

这一时期其他哲学家、科学家和神学家的著作也可视为对笛卡尔未竟事业的贡献。佛兰德[6]哲学家阿诺德·赫林克斯[7]在1655年沿着笛卡尔的路线写了一部伦理学著作。包括他在内的许多哲学家都试图解决笛卡尔形而上学中的诸多困难。早期的评注者主要关注的问题包括笛卡尔的概念说、心与体的关系、因果论以及阐释实体与性质关系的形而上学理论。笛卡尔死后不久爆发的形而上学论战中，代表人物是阿尔诺、尼古拉斯·马勒伯朗士[8]和西蒙·富歇[9]。莱布尼茨[10]和斯宾诺莎[11]提出了各自的复杂体系，它们试图在某些方面做得比笛卡尔还笛卡尔——更严格地遵循笛卡尔式演绎法。在英国，约翰·洛克[12]不同意笛卡尔认识论中的天赋论，但保留了一套概念理论。乔治·贝克莱[13]和大卫·休谟[14]在马勒伯朗士的影响下，也对笛卡尔的双实体论和物质实体具备因果效力的说法提出了批评和修正。与笛卡尔派物理学家和道德学家相比，上述哲学家的工作远为接近当今的笛卡尔研究，因为今天仍然出没在人们周围的笛卡尔是一个哲学家——而不是物理学家、医生或道德导师——的幽灵。



图8 笛卡尔头骨，保存于巴黎人类博物馆

除了语言学界赞许笛卡尔天赋论倾向的学者外，英语学术界的多数哲学研究者现在都认为，让笛卡尔的幽灵安息的时候到了。人们至今仍在努力埋葬笛卡尔，这恰好反证了其哲学的力量。哲学家们继续写着长篇大论，质疑笛卡尔的概念论和二元论，质疑他科学必须从不证自明的原则出发的观点，质疑他哲学的中心问题是知识问题的说法。这些说法构成了一个体系，所以才会持续发挥影响。它们都是在履行同一项任务的过程中得出的结论，这项任务就是证明物理世界的数学式理解比基于感官经验的理解更客观，并且人类理性具备形成这种更客观理解的能力。笛卡尔论证这些观点的过程无疑充满了错误的想法，数百年来的批评者已经揭示了这一点。但如果哲学研究者们不是痴迷于笛卡尔的这项任务，这些批评本身也不可能延续下来。今日他们的兴趣依然不减。他们仍会争辩，究竟哪些类型的主题可以让人类获得日益客观的理解。这些争论之所以还有意义，是因为我们的脑海里已经有一幅清晰的图景，知道怎样才算对物质世界理解越来越深，而很早就勾画出类似图景的正是笛卡尔。由于这个缘故，让笛卡尔的幽灵安息注定不容易。

【注释】

[1] 此处element的通常译法“元素”或“要素”均不符合笛卡尔的意思。

[2] 雅克·罗奥（1620——1675），法国哲学家、数学家、物理学家。

[3] 皮埃尔·西尔万·勒鲁瓦（1632——1707），法国哲学家、科学家。

[4] 约翰内斯·克劳贝格（1622——1665），德国神学家、哲学家。

[5] 皮埃尔·尼科勒（1625——1695），法国神学家、哲学家。

[6] 原属荷兰，1830年后属比利时。

[7] 阿诺德·赫林克斯（1625——1669），佛兰德哲学家。

[8] 尼古拉斯·马勒伯朗士（1638——1715），著有《真理的探索》、《形而上学对话录》等。

[9] 西蒙·富歇（1644——1696），法国哲学家。

[10] 莱布尼茨（1646——1716），德国数学家、物理学家、历史学家和哲学家，其“单子论”、“前定和谐论”及自然哲学理论极大地影响了德国哲学的发展。

[11] 斯宾诺莎（1632——1677），荷兰哲学家，他认为宇宙间只有一种实体，即作为整体的宇宙本身，而上帝和宇宙就是一回事，修正了笛卡尔的二元论。主要著作有《几何伦理学》、《神学政治论》、《政治论》、《哲学原理》等。

[12] 约翰·洛克（1632——1704），英国哲学家、经验主义的开创者，同时也是第一个全面阐述宪政民主思想的人，在哲学以及政治领域都有重要影响。主要作品有《论宽容》、《政府论》、《人类理解论》等。

[13] 乔治·贝克莱（1685——1753），英国哲学家，有《视觉新论》和《人类知识原理》等著作。

[14] 大卫·休谟（1711——1776），英国哲学家、历史学家、经济学家，近代怀疑主义的

代表人物，主要著作有《英格兰史》、《人性论》、《人类理解论》等。

索引

（条目后的数字为原文页码）

A

a priori theories 先验理论92-3

absoluteness 绝对性15-17

algebra 代数12，14，85

notation 表示法18-19

anaclastic 光折线15，16

angle，trisecting the 三等分任意角 25

appetite 欲望95

Aristotle 亚里士多德26，36，47，48，55，57

arithmetic 算术8，10，47

Arnaud，Antoine 安托万·阿尔诺89，102-3，104

artefacts 工艺品11

astronomy 天文学7，10，14，35

atheism 无神论27，30，52-3，55

Descartes's physics and 笛卡尔的物理学与66-7，88

attributes 属性69，78，91

B

Bacon，Francis 弗朗西斯·培根4

Beeckman，Isaac 伊萨克·贝克曼 7-8，10，56

Berkeley，George 乔治·贝克莱104

Bérulle，Pierre 皮埃尔·贝律尔28，30

biology 生物学79

bodies，see physical objects 体，参见物体

body，human 人体37，75，90

and mind 与心78，82-7，94-5

Bourdin，Pierre 皮埃尔·布尔丹61，63，66，89

Boyle，Robert 罗伯特·玻意耳40

brain 大脑72

Burman，Frans 弗朗斯·布尔曼98

C

Cartesian Circle 笛卡尔的循环论证 68

Cartesian Dualism 笛卡尔的二元论 78，104

categories 范畴69

Catholic Church 天主教27，31，53，88-9，101

planetary motion and 行星运动与36，53-4

see also Jesuits 也见耶稣会士

cause 原因3，16，40-1，69-70，103

certainty 确定4，12，21，28，47，52，67-8，78-9

see also doubt 参见怀疑

Chandoux 尚杜28

Chanut，Pierre 皮埃尔·沙尼95，97，100

Charlet，étienne 艾蒂安·沙莱89

Chomsky，Noam 诺姆·乔姆斯基76

Christina，Queen of Sweden 瑞典女王克里斯蒂娜97，100

clarity 清晰67-8

Clauberg，Johannes 约翰内斯·克劳贝格102，103

Clerselier，Claude 克劳德·克雷色列尔98

Cogito，ergo sum 我思故我在1，54，92

death 去世100

foreign travel 国外游历7-8，10-11，20，22，23

Description of the Human Body《人体描述》95

Desmarets，Samuel 萨缪尔·德马雷 88

Dinet，Father 狄奈神父66，89

Dioptrics 《屈光学》37，38-40，43，45，49，53，61，75，86，89

Discourse on Method《方法谈》7，11-12，13，18，20-2，25-6，31-2，37，38，45-6，47，52，53，57

composite things 复合物16-17，68

consciousness 意识62，79

see also ideas，mind 参见概念，心智

cube，duplicating the 作倍立方体 25

curves 曲线19，43

D

deduction 演绎64，92-3

demonic deceiver 欺骗的魔鬼54，57，63，75，78

Descartes，René勒内·笛卡尔

birth and education 出生与教育 6-7，

distinctness 明确67-8

doubt 怀疑17，21，47，57，61-4，79

dreams 梦8，10，62-3

dualism，see Cartesian Dualism 二元论，参见笛卡尔的二元论

E

Elements 构件101

Elizabeth，Princess，of Bohemia 波希米亚公主伊丽莎白95，96

enumeration 枚举93

equality 等量16

equations 等式16，18，19，43

error 谬误17，22，58，67

Essays《论文选》38，43，45，48，49-50，51，53，57

essence，see substances 本质，参见实体

ethics 伦理学95，96，97，103

evil 恶94，95

explanation，see cause，physical objects，physics 解释，参见原因，物体，物理学

extension 广延35，91

F

Faulhaber，Johann 约翰·福尔哈贝尔11

Fermat，Pierre de 费马，皮埃尔·德 39

Ferrier，Jean 让·费里埃25，31

Foucher，Simon 西蒙·富歇104

Francine（daughter） 弗朗辛（女儿）56

fundamental truths 基本真理64

G

Galileo 伽利略3，4，7，31，40

Geometry 《几何学》19，37，38，43，45，53

geometry 几何学8，10，12，14，19，38，47，85

matter and 物质与3

notation 表示法18

physics and 物理学与48

Geulincx，Arnold 阿诺德·赫林克斯 103

Gibieuf，Guillaume 纪尧姆·吉比厄弗28

God 上帝3，27，32，47，67，86-7

as creator of human beings 作为人类的创造者51，58

human beings compared to 与人类比较80-1

idea of 的概念68，69-70，74

identification of substances and 实体的确定与85，86

knowledge of physics and 物理学知识与65

mathematical conception of the world and 世界的数学式理解与4

in the Meditations《沉思集》中的57-8，68

mind and 心智与80

motion and 运动与33，36

proof of the existence of 存在的证明30，51-5，57-8，68-70，71，78，83，92

unlimited power of 的无限力量 4，84

good 善94，95

gravity 引力91，102

H

Hardy，Sebastian 塞巴斯蒂安·哈代 25，38

health 健康96

Helène（mistress）埃莱娜（情妇）56

Hobbes，Thomas 托马斯·霍布斯39

human sciences 人文科学21

Hume，David 大卫·休谟104

Huyghens，Constantin 康斯坦丁·惠更斯，56

I

‘I’“我”54

see also cogito，ergo sum 也见我思故我在

ideas 概念69，71-6，104

clear and distinct 清晰明确68

imagination 想象18，78，80，85

innatism 天赋论104

intellect 理性，智力17，18，33，71-7，80-1，104

intuition 直觉68

J

Jesuits 耶稣会士6，7，53，57，61，66-7，89，101

K

knowledge 知识46

scope and nature of 的范围和本质17

see also sense-experience 也见感官经验

L

La Flèche 拉弗莱什6-7，27，53，55，57

laws of nature 自然定律35，36，86，90，101

Leibniz，G.W.von 莱布尼茨104

light，see optics 光，参见光学

likeness 相似74

linguistics 语言学76，104

Locke，John 约翰·洛克104

logic 逻辑12，21，27，47-8，49，102-3

Lull，Raymond 雷蒙德·鲁尔10

M

Malebranche，Nicholas 尼古拉斯·马勒伯朗士104

mass 质量91

material world，see physical objects 物质世界，参见物体

mathematical physics 数学式物理学 1，4-5，58

mathematical reasoning 数学推理 49

mathematics 数学1，4，6，8，21，43，47，64，104

human capacity and 人类能力与 27

Regulae and 《法则》与13-19，47

subject matter of 的内容85

matter 物质33，35，77

geometry and 几何与1，3

in the Meditations《沉思集》中的 67，83

motion and 运动与32，40-1，90

subtle 精微15，32，41-2，49，102

mechanics 构造学10，14，21，94

medicine 医学21，94-5，96

Meditations《沉思集》27，36，53，54-61，66，68-9，77，82-6

1st 《第一沉思》57，58，61-2，63

2nd 《第二沉思》58，63，78-9，83

3rd 《第三沉思》57，70，83-4

4th 《第四沉思》80

5th 《第五沉思》84

6th 《第六沉思》84，94-5

dualism 二元论78

Objections to《诘难》61，77-8，89

Replies to the Objections《对诘难的反驳》61，88

Mersenne，Marin 马兰·梅森27-8，30，31，38，45，48，61，98

metaphysics 形而上学1，22，30，45，47，51-5，67，90，92，102，103

influence of Descartes's theory 笛卡尔理论的影响1，3，5

proof of 的证明54

scholastic 经院68

subject matter of 的内容54-5

meteorology 气象学1，38，49-50

Meteors《气象学》37，38，39-43，45，49，89

method 方法12-19，45-50

Method of Doubt 怀疑的方法54，79

mind，animal 动物的心智79-81

mind，human 人的心智4，48，64，77-81

body and 体与36，78，82-7，94

knowledge of God 关于上帝的知识 36，69

nervous system and 神经系统与 86

perception of physical objects and 对物质性客体的觉知与 3-4，71-6

perception of truth and 对真理的觉知与51，67

mode 状态69

moon 月亮35，91

moral code，Descartes's 笛卡尔的道德规范21-2

morals 道德21，94-6

Morin，Jean-Baptiste 让-巴普蒂斯特·莫兰，40

motion 运动3，32-6，38，90

sense-experience and 感官经验与72，75-6

see also terrestrial movement 参见地动

music 音乐8，10，14

Mydorge，Claude 克劳德·密多治 25，38

N

natural phenomena 自然现象3，31

natural power 自然力15

nature 自然

science of 科学87

stability of 的稳定性40-1

understanding 理解71

see also laws of nature 也见自然定律

nervous system 神经系统72，86

Newton，Isaac 埃萨克·牛顿40，90，92，102

Nicole，Pierre 皮埃尔·尼科勒102-3

notation，mathematical 数学表示法 19，43

NotesagainstaCertainPro - gramme《反对某套理论的笔记》98

O

objectivity 客观性3-4，64，80，82-3，85，104

ontological argument 本体论证明 70

optics 光学1，10，14，37，38，49-50l

enses 镜片23，25，31，38，39

light rays 光线15-16，38-9，41，53

vision 视觉39

P

Pappus 帕普斯43

Passions of the Soul，The《灵魂的冲动》75，95，97

pelagianism 伯拉纠主义97

perception 觉知68，72，75，86，95

perfection 完美70

Petit，Pierre 皮埃尔·珀蒂，52-3

philosophy 哲学12，20，21，22，26，28-9，54，94

physical objects 物体41-2，57-8，634，84，101

identity of 的辨识83-4

knowledge of 的知识17，57

primary/secondary quality distinc tion 初级/次级性质的区分90-1

sense-based and mathematical conceptions of 基于感官的与数学式的理解框架3-4

seealsomatter and sense experience 也见物质和感官经验

physics 物理学1，21，27，37，45，88-93

Descartes's theories on，suppressed 秘而不宣的笛卡尔理论30-6，38

geometry and 几何学与48

in the Meditations《沉思集》中的65-70，77

scholastic 经院6-7，40，57

physiology 生理学1

pineal gland 松果腺72，95

Principles of Philosophy《哲学原理》 32，36，54，86，90，92，94，101

problems 问题93

methods for solving 解决的方法 16-18

proof 验证49-50，93

Q

Questions 疑问93

R

Rationalism 理性主义64

reality 真实性69

refraction 折射38，39，42-3，48，53

Regius （Henry de Roy） 列吉乌斯（亨利·德·罗伊）65，98

Regulae ad Directionem Ingenii《指导心智的法则》13-19，29，43，46-7，68，103

religion 宗教55

taken on trust by Descartes 笛卡尔暂且相信的21，22

see also Catholic Church 也见天主教

Reneri，Henricus 亨利·勒内利65

Revius 雷福森（荷兰原名）97

Roberval，Gilles de 罗贝瓦尔39

Rohault，Jacques 雅克·罗奥102

Rosicrucianism 玫瑰十字会的思想 10-11

Roy，Henry de （Regius）罗伊，亨利·德（列吉乌斯）65，98

Rules for the Direction of the Mind

《指导心智的法则》13-19，29，43，46-7，68，103

rules of impact 碰撞法则90

S

scepticism 怀疑主义21，27，52，61-4，66

see also demonic deceiver 参见欺骗的魔鬼

scholastic philosophy 经院哲学27，28，33，40，57，66

astronomy 天文学6-7，36

sense and intellect and 感性/理性与74-5

Schooten，Franz 弗朗兹·舒滕56

sciences： human capacity and 科学：人类能力及27

unity of 科学的同一性10，11

scientific understanding 科学的理解 72

secondary qualities，seephysical objects 次级性质，参见物体

sensation，theory of 感觉理论75，78

sense-experience 感官经验3，60，63-4，71，72，80

ideas and 概念与71-6

material objects and 物质性客体与82-6

sense organs 感官3，64，72，75，86

senses 感觉71-6，104

substances and 实体与82-5

Silhon，Jean 让·希隆55

simple natures 简单本质16-18，57，58，68

Snell，Willebrod 斯涅尔39

soul 灵魂30，36，37

body and 体与55

God and 上帝与36，53

mathematics and 数学与47

in the Meditations《沉思集》中的 67，77

passion and 冲动与95

physics and 物理学与65

rational 理性64，72，74-5

Spinoza 斯宾诺莎104

substances 实体41，69，77，81，83-4

conceptions of 的概念78，82-3，91

essence of 的本质91

finite and infinite 有限与无限69

sun 太阳35

Sylvain，Pierre 皮埃尔·西尔万，102

T

terrestrial movement 地动31-2，53，89，90，91-2，102

theology，Descartes's physics and 神学，笛卡尔的物理学与65-70

see also Catholic Church 也见天主教

thinking 思想75，78-9，92

Treatise on Man《论人》31，32，37，75，86

Triglandius 特里格兰德（荷兰原名）97

U

universe 宇宙33，101

as perfectly full 完全充满的32

V

vacuum 真空32，90

Vanini，Lucillo 卢契罗·瓦尼尼88

variety，qualitative and quantitative 质和量的多样性86

Viau，Théophile de 泰奥菲勒·德·维奥27

Villebressieu，étienne de 埃蒂安·德·维勒布莱修，28

virtue 美德95-6

Voetius，Gisbert 吉斯伯特·乌特（荷兰原名）65-6，88，97，98

vortex motion 旋涡运动35，91-2，102

W

will 意志95

human and divine 人和神的28World or Treatise on Light，The《世界/论光》31-6，37，38-9，40，63-4，82，89

A Very Short Introduction

牛津通识读本

福柯
Foucault

[美国] 加里·古廷 / 著
王育平 / 译

译林出版社

福柯

【美国】加里·古廷　著

译林出版社

版权信息

Copyright © Gary Gutting 2005

Foucault was originally published in English in 2005.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only，excluding Hong Kong SAR，Macau SAR and Taiwan，and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press，Ltd

著作权合同登记号图字：10-2007-046号

书　名：福柯

作　　者：【美国】加里·古廷

译　　者：王育平

责任编辑：何本国

ISBN ：9787544732697

关注我们的微博： @译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录

扉页
版权信息
序言
致谢
缩略语
第一章 生平和作品
第二章 文学
第三章 政治学
第四章 考古学
第五章 系谱学
第六章 戴面具的哲学家
第七章 疯癫
第八章 罪与罚
第九章 现代性经验
第十章 古代性经验
索引

序言

刘北成

谁是福柯？

这里说的是20世纪法国哲学家，全名：米歇尔·福柯，发表了一系列有影响的作品，1984年死于艾滋病，享年不到五十八岁。

本书作者加里·古廷告诉我们，关于福柯，除了一些简单的生平事实外，可以讲出不同版本的故事。为什么会没有一个统一的真理版本？这是福柯自己掩饰的结果吗？又是，又不全然如此。不仅仅关于福柯可以讲出不同的故事，而且关于其他人和事也可以讲出不同的故事。只是现在人们已经正视一个故事的众多不同版本，而不是简单地把不同版本拼成一个版本，或者从中筛选出一个版本当做真故事。造成这种结果，正是福柯所乐见的，也是福柯参与促成的。

福柯的多数著作都是在讲故事，但每一次都在讲另外一个与众不同的版本。他讲疯癫，不是把疯癫当做认识对象、当做一种疾病，而是把疯癫当做一种随时间而变的异己意识，考察其在现代化中的遭遇。他讲刑罚，不是把酷刑到监狱简单地视为是一种文明进步，而是讲监狱体现了现代社会阴暗的一面：现代社会的基石乃是监视和操练人的肉体的“反法律”的规训（纪律）。他讲性史，质疑流行的近代“性压抑”假说，揭示近代以来性话题的“话语爆炸”以及制造和监管各种性态的体制的形成……

这样的故事是对现代进步历史观的挑战。那么，这样的叙事有什么正当的知识论基础吗？福柯质疑了传统“求真意志”主导的知识论哲学，提出了命名为“知识考古学”、“谱系学”的话语分析方法和权力–知识理论。

福柯的著作是在颠覆“常识”，耸动听闻。那么，这是一种什么学术策略？对此，有各种不同的解释。有人说，福柯是后现代主义的一个主将。后现代主义是对启蒙宏大叙事的挑战，体现了西方现代社会边缘群体的不满和诉求，促成了新的知识转型和社会进步。也有人说，福柯是20世纪60、70年代西方极左思潮的一个代表，其激进的相对主义和怀疑主义需要大加挞伐。

按照福柯的观点，现代人文社会科学都成了“有争议的知识”；那么，请君入瓮，福柯本人及其著作当然也是一个开放的话题。

有人说，福柯是萨特之后最重要的法国思想家。有意思的是，萨特去世前，其存在主义哲学的影响已日渐消退，而福柯去世后，其思想影响反而日益扩展。这样一个“反文化”的思想家如今甚至成为许多人文社会科学“通识读本”的一个选目。而这又有何种意谓呢？

福柯的著作已经被译成多种文字。他的主要著作已经有了中文译本。他的一些概念也已被广泛使用。但是，不论中外，对福柯著作的理解依然不是一件易事。于是就有了解说的需求加里·古廷用这样小的篇幅做出了一个精彩的解说。无论读者是否熟悉福柯，大概都能从中受益。

本书附有英文原文。有能力的读者如果只读中文部分，那就太可惜了。许多人都有这样的经验，即有时直接阅读原文，反而能够帮助我们更好地理解。另外，福柯的一些术语如何翻译，也是有争议的。譬如sexuality，目前国内有多种译名：性欲、性征、性经验、性状态、性态等。再如，知识考古学，有人主张译成知识的考掘”。这些也涉及到对福柯思想的理解和中文的知识建构。

在福柯遗体告别仪式上，一位哲学家宣读了福柯的一段文字，其中说到："如果对知识的热情仅仅导致某种程度的学识的增加，那么这种热情有什么价值呢？……今天的哲学如果不是思想的自我批判工作，那又是什么呢？如果它不是致力于认识如何以及在多大程度上能够用不同的方式来思维，而是证明已经知道的东西，那它又有什么意义呢？"

学习用不同的方式来思考，这是福柯给我们的一个启示，也是我们需要了解福柯的一个理由。

致谢

这本小书的初稿完成于2003年夏，当时我正在法兰克福大学主持关于福柯的研讨班。衷心感谢阿克塞尔·霍耐特的邀请和友善，感谢福柯研讨班全体学生的兴趣和问题，以及文苑餐厅（Literaturhaus Restaurant）的工作人员（特别是奥利弗和弗朗兹），感谢他们的热忱、美食和美酒。

我的妻子阿纳斯塔西娅·弗里尔·古廷一直是我作品的最早、最好的读者。同时还要感谢杰里·布伦斯和托德·梅的建设性评论。感谢牛津大学出版社的玛莎·菲利翁对本项目的建议和支持。

缩略语

本书中提到福柯作品时采用了下列缩略语[1]：

专著类

AK（DL）　《知识考古学》，艾伦·谢里登译（纽约：Vintage出版社，1972）。包括“论语言”（缩写为DL），即福柯在法兰西学院的就职演说《话语的秩序》的英译文。

BC　《临床医学的诞生》，艾伦·谢里登译（纽约：Vintage出版社，1973）。

CS　《自我的关怀》（《性经验史》第三卷），罗伯特·赫尔利译（纽约：Vintage出版社，1986）。

HF　《古典时代疯狂史》（巴黎：Gallimard出版社，1972）。

HS　《性经验史》第一卷：《概述》，罗伯特·赫尔利译（纽约：Vintage出版社，1978）。

DP　《规训与惩罚》，艾伦·谢里登译（纽约：Vintage出版社，1977）。

MC　《疯癫与文明》，理查德·霍华德译（纽约：Vintage出版社，1965），《古典时代疯狂史》的一个简译本。

OT　《事物的秩序》，艾伦·谢里登译（纽约：Vintage出版社，1970）。《词与物》译本。

RR　《死亡与迷宫：雷蒙·鲁塞尔的世界》，查尔斯·鲁阿斯译（加登城，纽约州：Doubleday and Co.出版社，1986）。《雷蒙·鲁塞尔》译本，包含查尔斯·鲁阿斯对福柯的一次访谈。

UP　《快感的运用》（《性经验史》第二卷），罗伯特·赫尔利译（纽约：Vintage出版社，1985）。

文集、演讲稿、访谈录集

DE　丹尼尔·德费尔、弗朗索瓦·埃瓦尔德（编），《言论与写作集：1954——1988》四卷本（巴黎：Gallimard出版社，1994）。含福柯所发表的专著之外的所有作品。

EW　《福柯主要作品集》，保罗·拉比诺主编，《言论与写作集》的三卷选译本。

EW I　《福柯主要作品集》（卷一），《伦理学：主体性和真

理》，保罗·拉比诺编，罗伯特·赫尔利等译（纽约：New Press出版社，1997）。

EW II　《福柯主要作品集》（卷二），《美学：方法和认识论》，詹姆斯·富比昂编，罗伯特·赫尔利等译（纽约：New Press出版社，1998）。

EW III　《福柯主要作品集》（卷三），《权力》，詹姆斯·富比昂编，罗伯特·赫尔利等译（纽约：New Press出版社，2000）。

P/K　柯林·戈登（编），《权力/知识：访谈录及其他作品选集，1972——1977》（纽约：Pantheon出版社，1980）。

PPC　劳伦斯·克里兹曼（编），《米歇尔·福柯：哲学、政治学和文化》，艾伦·谢里登译（伦敦：Routledge出版社，1988）。

注：最后两本文集中收录了《米歇尔·福柯主要作品集》三卷本中没有见录的一些重要作品。

第一章
生平和作品



图1福柯站得比同班同学高，1944年于普瓦捷

> 从一开始，福柯就酷爱独立，积极致力于追求自己和别人的自由。在他最复杂、最有学识的论著中充满了对压迫的憎恶；福柯甚至将自己最深奥难懂的学术著作视为提供给各种暴政反抗者们的“工具箱”。在这方面，福柯的目的达到了：在反精神病理治疗运动中，在狱政改革和同性恋解放运动中，福柯都被奉为英雄……

这些故事都不是假的，但它们共同的真实性使我们无法以任何确定的图画来描绘福柯的一生，而这正是福柯所希望的。帕特里夏·东克尔的小说名为《幻象福柯》，莫里斯·布朗肖所写的讣告题为“我想象中的福柯”，这些标题里都暗藏着智慧。至少就目前而言，我们对福柯的私生活知之甚少，对于他的生活和作品之间的联系最多也只能臆测。詹姆斯·米勒那本《福柯的生死爱欲》正表明了此种臆测有限的可能性以及明显的危险所在。

但是，既然我们可以从福柯的作品中解读福柯的生活，又为何执意要将福柯的生活融入他的作品呢？福柯的存在很大程度上就在于他的写作，想要了解福柯，这些作品远比那些侥幸逃出了记忆歪曲的琐闻轶事和福柯保持自己私人生活空间的努力更有参考价值。

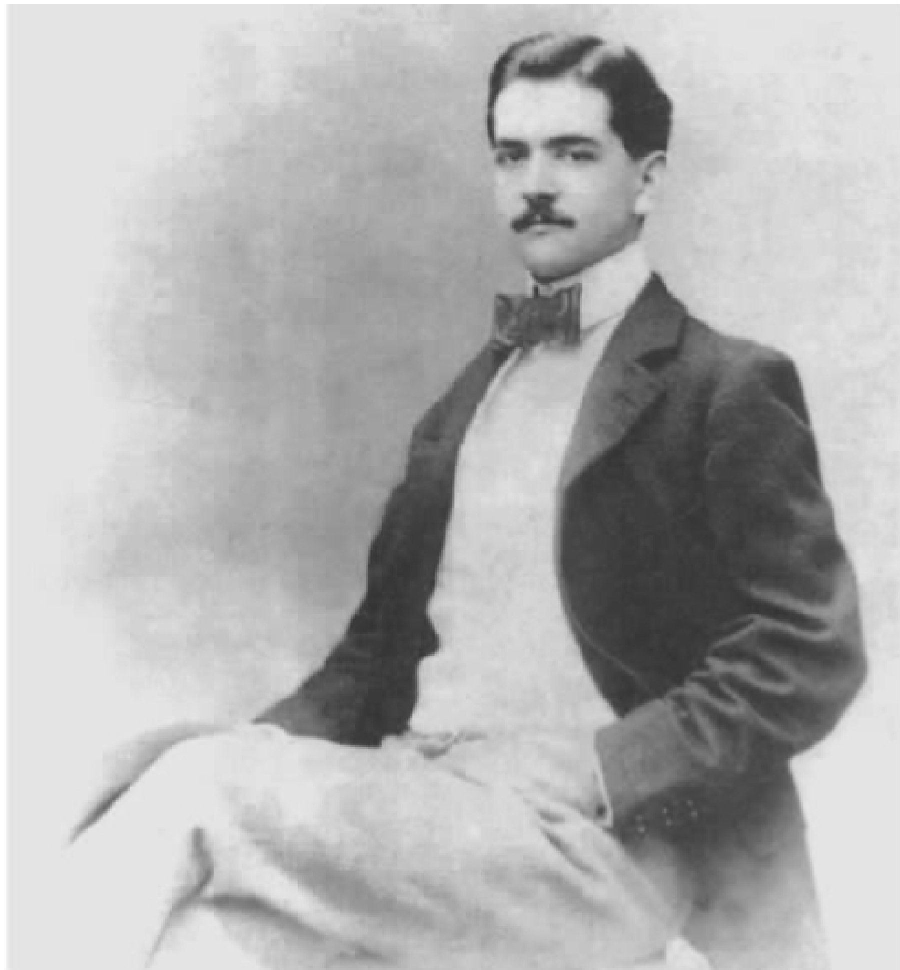


图218岁时的雷蒙·鲁塞尔，1895年

解读福柯，最好的出发点是《雷蒙·鲁塞尔》——这是福柯此生唯一的一本文学研究专著，一部被他称为“非常私人”（《死亡与迷宫：雷蒙·鲁塞尔的世界》，访谈录，第185页）的作品。福柯选择鲁塞尔作为研究对象，这本身就具有启示性。直到20世纪50年代，也就是当福柯在一家左岸书店与鲁塞尔的作品不期而遇时，鲁塞尔（1877——1933）充其量只是一个不起眼的边缘作家，一个“实验派作家”。他的作品不遵循任何文学理论，也不从属于任何文学流派或运动，而是源于他对自己作家身份的一种自大狂式的自命不凡。（事实上，当时知名的精神病理学家皮埃尔·雅内曾研究过鲁塞尔，将其诊断为罹患了一种“转化了性质的宗教狂热症”。）得益于祖上留下的财富，鲁塞尔能够全身心投入写作，然而，从1894年直至逝世，除了受到一些超现实主义作家的提携性质的评论以及小说家雷蒙·凯诺的真诚膜拜之外，鲁塞尔所创作的诗歌、戏剧和小说作品所引发的主要是嘲笑或冷遇。

这一点不足为奇，因为鲁塞尔的作品中充满了对事物和动作的琐细描写，即使以先锋派的标准去衡量也有点过于奇特。正如他在那篇题为“我的某些作品如何写就”的文章（遵照他的意思，该文章在他死后方得出版）中解释的那样，他经常是根据自己奇怪的形式结构法则来创作的。例如，他会要求自己在一个故事的开篇和结尾用两个短语，这两个短语只有一个字母不同但意思却天悬地隔。遵照此律，一个故事若以“Les letters du blanc sur les bandes du vieux billard”（“旧的撞球桌垫上的白色字母”）开头，就要以“les letters du blanc sur les bandes du vieux pillard”（“白人关于那群老强盗的信”）结尾。此外，他还运用很多其他的写作规则，这些规则都是基于同声或同形字词的双重含义。

鲁塞尔最吸引福柯的是其被边缘化的地位——没有获得文学成功，同时被归类为“精神有问题”者。对那些被主流标准排斥在外的人群，福柯总是显示出兴趣和同情。这起初大抵是源于法国知识分子对于资产阶级一贯的厌弃态度，但随后渐渐发展成为一种强烈的个人信念，抵制一切试图划定整个社会的规范性排除法则。这种信念逐步演化成福柯对社会活动的热衷（例如他关于监狱改革的作品），同时促使他认为自己的作品是那些致力于社会和政治变革的人士可资利用的“工具箱”。

但同时，鲁塞尔作品中对人的主体性的拒斥也使福柯着迷。这种拒斥最明显的标志是鲁塞尔作品中空间客体性对于时间主体性的支配。鲁塞尔的典型做法是细致描写事物和动作而不叙述人物和他们的经历。并且，从另一个层面来说，这些作品也不表现作家自己的主体性。由于鲁塞尔严格遵循一些形式规则，与其说写下的文字是鲁塞尔思想和感情的流露，倒不如把它们看做语言本身非人格结构的产物。福柯对此类作品的青睐照应了他所提倡的“利用写作来摆脱自我面孔”（《知识考古学》，第17页），通过在作品中戴上一系列的面具来抛开任何既定的身份。正如他去世前不久所说的：“生活和工作中最大的乐趣在于成为别人，成为你起初不是的那个人。”（“真理，权力，自我”，第9页）

福柯明确地把语言中这一自我的丧失同对主体的绝对限制和废弃，即死亡联系在一起。他对鲁塞尔作品的分析始终围绕鲁塞尔鲜为人知又含糊可疑的死亡展开：鲁塞尔被发现死在他所居住的旅店房间的地板上，躺在一扇锁了的门前面（这扇门过去一直都是开着的），他可能想要打开这扇门来自救，也可能是他自己把门锁上以防止被救。在福柯看来，这一死亡情形照应了鲁塞尔在《我的某些作品如何写就》中所提供的打开他作品之门的“钥匙”：正如我们不知道他想用钥匙打开门让别人进来还是想锁上门防止别人进来，我们同样不能确定他所提供的“文学钥匙”是为了打开抑或锁闭文本的意义。他的死恰恰使我们永远无法获知这两个问题的答案。进一步说，阻止我们衡量鲁塞尔“文学钥匙”之价值的死亡对应了他作品中的语言，二者都系统地压制了作家和作品中人物的主观生活。

我们无法确知，福柯对死亡的关注——这一关注贯穿福柯全部的作品——是否正如米勒引导我们去猜测的那样，导致福柯有意将自己和他

人置于艾滋病的危险之下；但有一点可以确定：福柯的作品沉迷于自我的丧失，这种丧失可以以死亡的形式出现，也可以反映在如鲁塞尔般遵循语言形式主义的写作中。

评论家们之所以通常把《雷蒙·鲁塞尔》排斥在福柯的经典作品之外，无疑是因为它不同于福柯的其他作品，不是一部“史”学之作。对此，福柯似乎很满意：“我甚至愿意说（《雷蒙·鲁塞尔》）在我的系列作品中不占一席之地……没有人注意到这本书，我很高兴，因为它就像我的秘密韵事。”（《死亡与迷宫：雷蒙·鲁塞尔的世界》，访谈录，第185页）

尽管这本书无法跻身福柯那些富有学识又充满哲思的史学“正典”之列，它所涉及的主题却在福柯的其他著作中一再出现，最为明显的体现就是同样出版于1963年的《临床医学的诞生》。此书开宗明义：“本书关注的对象是空间、语言和死亡。”（《临床医学的诞生》，第ix页）当然，在这部研究19世纪现代临床医学之诞生的学术著作中，以上主题都在很大程度上被改写了。所谓“空间”意指瘟疫横行的城市、医院的慈善病区以及被肢解了的躯体上的伤痕；“语言”在这里主要是描述医学症状和病情发展的可能趋势的术语；“死亡”则是指真实的死亡，而不是被边缘化的主体性的一种象征。

正如发生在福柯的文学研究中的情形那样，对空间（作为时间的对立面）和语言（作为一个自治的系统）的关注代表了一种思维模式，这种思维模式把主体性从人们通常赋予它的中心地位移除，转而使它臣属于各种结构体系。同时，死亡在福柯的现代医疗史中仍然是人类存在的核心。它不仅是一种消亡，还是“一种生命本质意义上的可能性”（《临床医学的诞生》，第156页），正是这一可能性（通过病理解剖术对人体的肢解）为我们那些关于生命的科学知识提供了根本依据。福柯总结说：“死亡离开了古老的悲情天堂，成为人的抒情内核：人隐形的真实，人可见的私密。”（《临床医学的诞生》，第172页）

在很多方面，《临床医学的诞生》都是《雷蒙·鲁塞尔》一书美学思想的科学镜像，它以严谨的历史分析的模式展现了福柯在耐心解读鲁塞尔巴洛克式复杂化作品时的主导思想。但是，这两本书的一个明显区别是，以博学见长的《临床医学的诞生》中偶然会爆发出猛烈的批评之火，而《雷蒙·鲁塞尔》中缺乏这样的火花。例如，在《临床医学的诞生》一书的序言部分，福柯先概述了自己下面所作讨论的几个主要阶段，然后，在就历史上的医疗方法作出任何总结性评论之前，福柯突然开始抨击那种认为现代医学“集中体现了一种古老的、和人的同情心一样历史久远的医疗人道主义”的观点，谴责那种“无知的关于理解的现象学”是“它们概念沙漠中的沙尘和这种半生不熟的观念的混生物”。

福柯接着开始嘲讽“描绘医生/病人关系（le couple medicin-malade）的略带色情意味的词汇”，他认为，那些词汇“在努力将一种类似婚姻幻象的苍白力量传递给如此无思想者时耗尽了自己”（《临床医学

的诞生》，第xiv页）。这种突发的批判虽属偶然，但在福柯的历史研究中很典型，并且，正如我们将要看到的，这样的批判预示了福柯的历史研究在政治方面的最终指向。相形之下，《雷蒙·鲁塞尔》所展现的福柯完全沉浸在审美愉悦之中，他是在书写关于一段“欢乐时光”的回忆录，那时“连续几个夏天鲁塞尔都是我的最爱”（《死亡与迷宫：雷蒙·鲁塞尔的世界》，访谈录，第185页）。我认为福柯的生活和思想中存在一种美学思考和政治激进主义之间的根本张力，上述对比恰恰为此张力提供了早期的鲜明佐证。

【注释】

[1] 为方便阅读，译文中用中文书名代替原文的缩略语。——编注

第二章
文学

我梦想成为布朗肖。

我们已经看到，福柯试图通过写作来逃避任何固定的身份，试图不断地成为另一个人从而不真正成为任何人。我们终归要追问福柯之所以有这种追求的原因，但现在，让我们先来进一步理解福柯的这一计划。

一个惯于怀疑的读者可能会认为，福柯想要通过写作来逃避自我身份的努力不可能成功，因为很明显，选择写作生涯就等同于选择了一个确定而特别的身份：一位作者的身份。事实上，米歇尔·福柯不就是那个生前和死后同样闻名、同样重要的大作家吗？难道这不是他的身份？

对于这种质疑，福柯一篇著名文章的标题可被视为回应，即“作者是什么？”。成为作者是否就意味着拥有一种身份（某种特定的本质、属性、人格），是否就和成为一名英雄、一个撒谎者或者一位恋人一样？写作是否使我成为某一种人？

让我们从“作者”一词的常识性定义入手：作者即写书的人。更准确一点，既然一位作者很可能只写了一些不曾收录出版的诗歌或文章，我们可以把作者定义为写了文本的人。但我们马上意识到这也不尽合适。任何写出的东西都可以叫做文本，包括购物单、课堂上传递的小纸条、回给电话公司查询账单的电子邮件。我们都写过这样的东西，但这并不能使我们成为作者。正如福柯所指出的，即便我们想要收集如尼采这样伟大的作家写的“所有东西”，我们也不会把上述文本包括在作品之列。只有某些文本可以算做一位作家的“作品”。

我们的定义还存在另一个缺陷。某人可能的确写下了一个文本，并且属于恰当的类别，但却不是作者。向秘书口授文本就是一个明显的例子，但还有比这更复杂的情况：例如，某电影明星“在他人的协助下”或者“通过向他人讲述”而完成了一部自传；或者一位政客“写”了一个专栏或发表了一篇演说，而这些稿件都是由幕后的一个助理团完成的；再比如一名科学家是一篇论文的“第一作者”，该论文由他的实验室成员共同完成而他自己事实上只字未写。这些例子都告诉我们，作为作者并非如我们的简单定义所设定的那样，只是某类文本的字面“致因”（生产者）。相反，作为作者实质上意味着被认定为要对文本负责。福柯指出，不同的文化传统依据不同的标准来明晰此类责任。举例来说，在古时候，所有有一定权威的医学文本都被认定是希波克拉底这样的经典作家的作品。而另一方面，在历史上也有一些时期，文学文本（如诗歌和故事）曾一度佚名流传，不被视为应该确定作者的文本（可与我们文化中的笑话相比较）。

出于这两种考虑——某些类别的作品能够有作者；而某些作品通过明晰责任使某人成为作者——福柯得出这样的结论：严格意义上，我们不该谈论“作者”是谁而只能谈论“作者功能”。作为某文本的作者不只是和该文本存在着事实上的联系（比如从因果关系上导致了该文本的产生）；它还意味着要扮演某种与文本有关的社会和文化角色。作者身份不是一种自然身份，而是一种社会建构，这种建构因文化和历史时期的不同而异。

由此，福柯进一步指出，在某一既定文本中起作用的作者功能和作为文本作者的单个自我（一个人）并不对应。任何一个“由作者创作”的文本都存在着多个自我来共同完成作者功能。因此，在一部以第一人称叙事的小说中，叙事者“我”并不是写下“我”所讲述的故事的人，但这二者都有权宣称自己是“作者”。一个经典的例子就是普鲁斯特的小说《追忆似水年华》，该小说运用了叙事声音“马塞尔”和普鲁斯特“他自己”之间的复杂互动。福柯在一篇数学论文中发现了同样的多重性，论文的前言中出现了感谢丈夫支持的“我”，这个“我”有别于在正文中论证定理、写下“我假设”“我总结”的“我”。当然，肯定有一个人写下了文本的文字，在这个明显的意义上说只有一个单一的作者。然而，身为作者，此人担负了各种不同的角色，从而对应了各式各样的自我身份：“作者功能的效用就在于分散这些……同时存在的自我。”［“作者是什么？”，《福柯主要作品集》（卷一），第216页］

如我们所见，对于福柯这样不想要固定身份的人，作者的角色有一定的吸引力。然而，写作还可以在更深的层次上使“我”远离“自我身份”。为了解释清楚这一点，我们再回到前文关于作者的常识性定义：作者是写了某个文本的人。从上文的分析中，我们已经看到作者身份的复杂性。就连认为作者（无论从哪种意义上去理解）生产了他所写作的文本（导致其存在）这样常识性的理解也有不妥之处。在《事物的秩序》一书中，福柯对这一问题条分缕析。他说，尼采启发我们对于任何文本都要问一个重要的问题：“谁在说话？”（是谁——从哪个历史位置、出于何种利益考虑——在主张被人聆听的权威？）福柯接着说，马拉美的回答是，至少就文学而言：说话的是“文字本身”（《事物的秩序》，第305页）。循着马拉美的思路，我们不禁要问：是否在某种意义上，文本的产生要归功于文字，归功于语言本身，而不是作者？

这种情况当然是存在的。每种语言都包含一种丰富的概念结构，这种结构在语言的每一个节点上规定着我如何言说甚至规定着我说什么。莎士比亚式的英语能够生动地描述鹰猎运动，但是却无法用来解说足球。莎士比亚的剧作之所以对鹰猎运动写得行云流水又复杂逼真，一方面自然是由于莎翁对此运动颇有兴致，另一方面也是由于伊丽莎白时代的英语为描写此类运动提供了丰富的词汇。如果莎士比亚死而复生去观看一场世界杯足球赛中德国队和英国队的对决，尽管他是一个大作家，也会觉得极难对看到的比赛作出准确的描述。我们对足球的描述要远胜过莎士比亚：不是因为我们有更高的文学禀赋，而是因为我们掌握了这样的语言。

但是，你或许会说，这是一个特例，只是由于莎士比亚时代没有足球运动而已；只要给伊丽莎白时代的英文增加一些描述足球运动的词语，问题就迎刃而解了。的确如此，但首先要注意的是，我们能够在实际中使用的任何语言都处在其历史演进过程中的某一个特定点上，因此都会有局限性。其次，还有一种可能的情况，即任何语言都可能存在结构上的根本局限，这种局限使得该语言无法进行某些类型的表述。这种情况似乎确实存在——举例来说，歌德和里尔克的德语作品中的一些表达很难找到精准的英文翻译。海德格尔甚至说——尽管不清楚他这样的结论从何而来——只有用古希腊语和德语才能充分讨论哲学问题。

相应地，作者们写作时所说的在很大程度上并非源自他们独特的见解或才能，而是他们所用的语言的产物。在文本中，多半时间只是语言在说话。作者们对此会有各式各样的反应。一种通行的（也是浪漫主义的）观点认为，作者们是在努力对抗语言的强制结构以表达自己独一无二的个人洞见。这种观点有一个假设，即作者能够拥有一种个人的、前语言的见解，要表述这种见解就必须同语言约定俗成的言说倾向作战。另一种相反的“古典主义的”看法认为，作者是在接受并运用标准结构来完成暗含了一种传统见解的新作品。无论是浪漫主义的观点，还是古典主义的看法，二者都将当前的写作看成是个人正在表达自我；他们的不同之处仅在于，表达的内容是作者自己的个人观点还是作者对传统观点的征用。但是，福柯尤其感兴趣的是另外一种作者能同语言发生联系的模式，在这一模式中，关键所在不是用语言来表达自我，而是用语言来消弭自我。

与这种作者身份对应的是和“作者之死”相关联的一种文学现代主义——尽管从上文的讨论可知，这种“死亡”实质上只是作者作为自我表述者这一概念的死亡。替代“作者之死”的观点是，作者是让语言展现自我的工具。这一观点在《作者是什么？》一文中并不突出，反而在此后福柯的一些论著中得到了彰显。例如，在《事物的秩序》中，福柯说：“我们现在最感好奇的问题是：什么是语言，我们如何找到一种外围的方法使语言利用自身显现出来而同时又不失其丰富性？”（《事物的秩序》，第306页）

在福柯入选法兰西学院的就职演说中，这一观念非常显著（该演说法文标题是L’ordre du discourse，却被英译做“论语言”[1]）。在这场应邀而作的公开演讲中，我们能感觉到福柯个人对这一主题的强烈共鸣：他开篇就说，“我真希望自己可以在不知不觉中就开始这次演讲……我更愿意自己被话语所包裹……在说话的此刻，我但愿听到一个不知名的声音，这种声音先于我很久而存在，让我只是陷在这种声音里……（《论语言》，第215页）。福柯将自己联想成如贝克特剧中人物莫洛伊般的现代主义声音：“我必须继续；我不能继续；我必须继续；只要还有话，我就必须说，我必须说话直到这些话找到我，直到它们说了我……”（塞缪尔·贝克特，《无名者》，引自《论语言》，第215页）在后来的演讲中福柯还声称，一种观点认为作者就是“贯穿一组文章或叙述的原则，是作品意义的源头以及作品之间连贯性的基础”，该观点与其说是创造性表

述的根源倒不如说是一种关于限制的原则，因为在其影响之下，我们被迫要按照某个作者的全盘筹划来阅读文本。最后，福柯巧妙地把这番理论游思引入当下的场合，他说他所期望的声音，“那个先于我、支持我、引导我讲这些话又暂存在我的演说中”（《论语言》，第221页）的声音其实就是让·伊波利特，他所尊崇的老师，也是他在法兰西学院哲学系所任主任一职的前任（《论语言》，第237页）。对福柯而言，有一点是肯定的，即语言能够而且必须带着我们突破主体的甚至多主体的表达模式。



图3乔治·巴塔耶

然而，在何种意义上语言能够为我们提供一种超乎主体性自我的真实？不容忽视的一个事实是，语言通过一些可以说与我们靠得过近因而不易觉察的结构打造了我们日常存在的基本框架。继20世纪50年代和60年代维特根斯坦的影响之后，英语语境中的日常语言哲学提出了一种揭示这种语言“无意识”的途径。而福柯在20世纪60年代提出的“知识考古学”则是一种更偏重历史的方法。我们现在所循的这条福柯思想的线索与作为日常生活之潜层结构的语言无关。福柯在此所感兴趣的毋宁是对语言施加极端压力的写作，这类写作以悖论将语言推向极限，从而造成种种违规和越界体验。

乔治·巴塔耶的写作就是此类写作的范例，福柯曾针对巴塔耶的作品写了篇激情洋溢但较为晦涩的文章——《写在越界之前》。性爱——巴塔耶那些充满暴力的色情小说的基本主题——是一个首要的越界区域，因为它关乎我们所有的极限体验（“极限体验”是福柯指代越界体验的用语，泛指那些使我们超越了智性思考和礼节约束的体验）。把意识推向极致自然导致无意识，而受弗洛伊德影响，我们都知道无意识正是一片混沌的性欲的旋涡。乱伦普遍被视为禁忌，这体现了人类社会律法的界限所在，而那些（用福柯的话来说）表明了“语言能够在沉默的沙地上前行多远”的极限语言［“写在越界之前”，《福柯主要作品集》（卷二），第70页］，当然总是以性爱的“禁忌词汇”为标志。

当然，色情写作通常是一种相当传统的媒介，一些陈词滥调，充满激发性欲的色情联想却没有提供新的体验或思考模式。巴塔耶的色情小说与其说能激发性欲，倒不如说通过一些极端的形象使人震惊、令人厌恶、让人头晕目眩，加之写作文笔平静清晰，让人感到更加不安。巴塔耶身处的后尼采世界所隐含的悖论则进一步加强了这种不安。在这样的世界里，上帝死了，这就意味着已经不存在任何思想或行为的客观界限供我们去自我评判。“在一个不再承认任何神圣事物的积极意义的世界里亵渎神灵——这是不是有点像我们所称的越界行为？”我们知道了那些限制是由我们自己设定的，因此超越它们（越界）只能意味着对自己的反叛，借由“一种空洞的、转而向内的渎神，其介质只是在互相之间发生作用而没有任何外在的目标”［《福柯主要作品集》（卷二），第70页］。通过对逻辑法则的公然违抗，这种努力的荒谬性本身又强化了极限体验。

这种极端主义的操练，意义在于释放语言中驱使我们感受日常概念和日常经验之极限的力量，由此让我们得以（或许是转化性地）瞥见全新的思维方式。在这整个过程中，作者巴塔耶却无法宣称自己从另一个世界获得了任何不够理性或极其理性的洞见（毕竟，在现实生活中，他是一个俗务缠身的人：他是法国国家图书馆的馆长）。但他的作品却试图释放语言中新的越界性真实，这些真实带着他和读者一起超越原有的知识领域和表达空间。

然而，巴塔耶的色情暴力远非为语言自身的言说创造空间的唯一途径。巴塔耶的文字从过多的主体性中溢出，源自臻于极端的色情幻想。

与此不同，莫里斯·布朗肖的写作闪烁着一种奇特性，这种奇特性似乎来源于对所有主体性的完全抽离。依福柯的解读，布朗肖是描摹“外在思想”的大师，就像在巴塔耶的作品中一样，这思想（甚至是体验）涵涉了“哲学主体性的消解及其在语言中的弥散，这种语言先是驱逐了它，而后又在它的缺席所留下的空间之内使它不断衍生”［“写在越界之前”，《福柯主要作品集》（卷二），第79页］。福柯对这一经验进行追溯，从萨德、荷尔德林经过尼采和马拉美到阿尔托、巴塔耶和克罗索夫斯基，再到集大成者布朗肖。福柯认为，布朗肖“可能不仅只是这种思想的又一个见证人”，原因在于，那些先驱们表达这种外在思想的途径，无非是以各种方式将语言与作为其根源的神的意志或人的意识相分离，而布朗肖则完全从他的文本中撤离，以至于“对我们而言，他就是那种思想本身——是它真实的、绝对遥远的、闪烁其间又不可见的存在，是它不可避免的宿命、不能逃避的律法，是它平静、无限又适度的力量”［“外在的思想”，《福柯主要作品集》（卷二），第151页］。可以说，对应于巴塔耶小说中迷狂式的侵犯，布朗肖的作品采用了一种禁欲式的退隐。在极限体验的诸多悖论中，二者是等同的，因为在两种写作风格中——尽管福柯可能更强调布朗肖的作品——处于中心和支配位置的主体都被语言自身所取代。这种语言不是意识的载体或表达形式，而是“一种专注又健忘的存在形式，以它善于掩饰的能力来抹去任何确定的意思乃至抹去说话者的存在”［《福柯主要作品集》（卷二），第168页］。

越界、悖论、主体性的消解，这些都在疯癫自身以及那些精神崩溃的终极性极限体验中整合交会。在后文中，我们还会讨论福柯关于疯癫的意义深远、引人深思的分析。但现在看来不足为奇的是，福柯会对尼采、阿尔托、雷蒙·鲁塞尔之类“发疯的”作家的作品产生浓厚的兴趣（这些作家生前都曾被诊断为失去理智）。福柯强调说，即便在这些例子中，这些作家的成就严格来说也绝非一个疯子的成就。他提醒我们注意，“疯狂正是艺术作品的缺席”（《疯癫与文明》，第287页）。完全意义上的疯癫无法产生有意义的作品，正如我们不会将尼采最后从都林寄出的明信片（署名为“耶稣”、“狄俄尼索斯”）列入他的作品。这些“发疯的”作家们之所以有独特的优势、怀有特殊的兴趣，主要是由于他们处在理智世界的边缘这样的阈限位置。他们的写作在连贯性和非连贯性之间的模糊地带展开，他们的精神“躁动”导致了巴塔耶和布朗肖有意为之的越界和退隐。在前面第一章中，我们看到鲁塞尔通过使用一些随意的限制法则怎样为写作开拓了新路，使写作不再受表达作者思想这样的意愿驱使，从而开辟了一个语言结构可以不受牵引而自然展开的领域。受鲁塞尔影响，一些别的作家——尤其是乌利波派[2]的雷蒙·凯诺、乔治·珀雷克、伊塔洛·卡尔维诺以及哈里·马修等作家——对其写法纷纷仿效。最著名的例子就是乔治·珀雷克的《消失》（La disparition），该小说用法文写出，全文没有出现一个字母“e”。

福柯对先锋派文学的迷恋体现了他力图从极限体验之中、在一般存在之外寻求一种真实性与满足感的愿望。正如他在一次谈话中所说（这次谈话距他去世只有两年的时间）：

那些构成日常生活的不大不小的快感……对我来说毫无意义……愉悦必须惊人地强烈才能称之为快感……有时候一些药物对我来说的确很重要，因为通过它们的作用才能体会到我所寻求的那种强烈的欢乐。

[“米歇尔·福柯：和斯蒂芬·里金斯的谈话”，《福柯主要作品集》（卷一），第129页]

然而，虽然这种强度对作为个人的福柯一直有巨大的吸引力，但在20世纪60年代以后（当他的大多数文学研究论文都已经写就之后），福柯似乎越来越不确定这种极限体验以及激发这种极限体验的文学是否是促进社会变革的关键所在。相反，就如何实现人的解放，福柯逐渐形成了一套政治观念。下一章，我们将沿着这条线索讨论福柯的思想。

【注释】

[1] 该演说原标题为L’ordre du discourse，意即“话语的秩序”。英译本标题为The Discourse on Language，意为“论语言”。——译注

[2] 乌利波派，即L’Oulipo，是20世纪60年代法国的一个文学流派，其全称为Ouvroir de litterature potentielle，意为“潜在文学工场”。该派成员喜欢遵照他们自定的强制性形式规则进行写作。——译注

第三章
政治学

我想要说的是：并非一切都是坏的，但一切都是危险的。

对于自己从政治上难以归类这一事实，米歇尔·福柯一直非常得意：

> 我想，在政治的棋盘上，我实际上在每一个格子里都曾留下脚印，一个接一个，有时候同时位于几个格子里：我曾是无政府主义者，左派分子，张扬的或者经过伪装的马克思主义者，支持戴高乐主义的专家治国论者，新自由派，等等……这些标签单独来看没有什么；然而，如果放在一起，它们便有更深的含义。我必须承认，我喜欢它们的这种含义。
>
> [“论辩术、政治学和问题化”，《福柯主要作品集》（卷三），第115页]

在1968年5月的学生抗议运动期间，尽管福柯身在突尼斯，莫里斯·布朗肖却声称在期间的一场游行中看到了福柯并和他说过话。若果真如此，这就是福柯同他宣称曾“梦想成为”的人之间唯一的一次会晤。无论故事是真是假——或许福柯真的在那个夏天回法国待了几天，它都可以作为福柯的生命和思想中审美与政治之间张力的绝好象征。或许，正是在这个转折点，即当福柯正从把高雅艺术看做人类解放的希望转而认识到世俗的政治领域才是实现人类自由不可避免的战场时，福柯遇到了他的文学英雄。不管怎样，福柯的态度在20世纪60年代末发生了改变，到1977年，他已经开始用过去时态描述现代主义文学理论了，着重提到60年代的一波文学热情（和巴特之类的批评家、索莱尔斯之类的作家以及《如是》之类的杂志一起）已经是该理论的绝唱。福柯没有提及的是，他自己是这场悲哀合唱中一个重要的声音。

我们没有必要把福柯的作品看成是在20世纪70年代走向一个和过去截然不同的方向。他自己曾说，“我自问，我在《疯癫与文明》和《临床医学的诞生》中除了权力之外还谈了些什么？”福柯的话有一定道理。虽然他接着就解释说，他在谈论疯癫的书中不具备将权力主题化的概念工具［“真实与权力”，《福柯主要作品集》（卷三），第117页］。但无疑，福柯1968年之后的作品表现出明显的政治倾向，为他写作之外的生活增加了更多的激进主义色彩。

自从二战以后——要不就是从德雷福斯事件或法国大革命起——法国知识界就有一种强烈的政治关怀。那些深奥的哲学或社会学论文往往因其暗含的对当前政治事件的立场（prises de position）而受到谴责或赞扬。让-保罗·萨特一贯主张写作必须有倾向性（engagée），该观点明确体现了这一态度。对萨特来说，所谓的倾向性文学（La littérature engagée）就是指那些认识到自身同历史情境不可避免的联系，同时竭

力使读者意识到那种情境下人类解放的潜在可能并为之奋斗的作品。萨特认为，这样的作品不仅是一种政治宣言，因为它不服务于任何特定的意识形态，而且表达了“隐含在社会和政治论辩中的永恒真理”（《情境种种：第二卷》，第15页）。



图4福柯和萨特在巴黎的游行示威中，1972年11月27日

福柯和他同时代的知识分子一样在萨特的影响之下长大，要理解他的政治见解，我们必须将之与萨特进行比较。对于萨特来说，最具决定意义的政治经历就是战争及德国对法国的占领。这样的经历使萨特以“忠诚”和“背叛”这类绝对的词来理解政治决策，这两个词对应了要么支持抵抗、要么勾结敌方这两种毫无回旋余地的选择。正如萨特所言：“无论周围环境如何，不管一个人置身何地，他总能自由选择是否做一个叛国者。”（多年以后，他在一次访谈中引述了这段话，然后说：“当我读着这段话的时候，我对自己说：真是令人吃惊，我居然真的相信这段

话！”他把自己的这种态度归结于“战争的戏剧性体验和英雄主义的经历”（《在存在主义和马克思主义之间》，第33——34页）。战争留下的另一个教训是——这不只是对萨特而言——法国共产党在道德和政治上的优势地位。作为战争中抵抗一派的先锋，共产党甚至赢得了那些并不赞成他们的政治和社会目标的法国人的感激和尊重。对于萨特这样的左派知识分子来说，共产主义者在战后法国的信誉毋庸置疑。这并不意味着党员身份不可或缺，比如萨特自己就从未加入共产党。但有很长一段时间，共产党的政治议程主导着他的政治思想和活动，在20世纪50年代的一段时期，无论私下有何异议，他在公开立场上是完全支持共产党的，甚至为此不惜与好友阿尔伯特·加缪、莫里斯·梅洛-庞蒂决裂。无怪乎他逐渐认为马克思主义是“我们时代的一种无法超越的哲学”（《辩证理性批判》，第xxxiv页）。

福柯晚于萨特二十一年出生，他经历战争时还不是一个政治上觉醒了的成年人，而是一个迷茫无措的少年。福柯成长的时候正值法国战后政治局势动荡、政治方向晦暗不明，他怀疑萨特在伦理和政治方面所持的绝对观点，对于福柯自己所称的“普遍型知识分子”，他们所作的描述也受到了福柯的质疑。很明显，福柯所谓的“普遍型知识分子”是以萨特为原型，意指一种自由精神，“普遍事物的代言人”，“以真理和正义掌握者的身份说话”［“真实与权力”，《福柯主要作品集》（卷三），第126页］。这曾经是一项有意义的事业，但福柯认为，在今天，普适性的道德体系已经不能够对现存的社会和政治问题作出有效的回应。我们需要的是切实深入到问题中去找出具体的应对之策。福柯坚称，这是“专才知识分子”发挥作用的领域，比如教师、工程师、医生和顾问，这些人“手中掌握着能够支持国家或者反对国家、滋养生命或者毁坏生命的权力”［《福柯主要作品集》（卷三），第129页］——这样的人不是萨特，而是奥本海默。

有人曾说，在福柯看来，他自己就是一个专才知识分子，但是（除了他早期关于精神病医院的作品之外），福柯并没有广泛地承担专才知识分子在社会体系中承担的那种特定责任。他更应该被称做——尽管他自己从没用过这个词——一位“批判知识分子”，既不以普适原则的权威身份说话，又不借重特定的社会或政治职责，而只是凭借他的历史学识和分析技巧来言说自己。既不是“妄言永恒存在的人”，又不是“生与死的战略家”［《福柯主要作品集》（卷三），第129页］，批判知识分子只提供思维工具——对战略可能性和策略可能性的清醒认识——以供那些政治战壕中的斗士作战使用。

福柯和萨特在政治见解上最明显的分歧，体现在他对马克思主义和作为其主要代表的共产党的态度上。早年，福柯的确受到过马克思主义观点的吸引。在一次谈话中他告诉采访者，“我属于那样一代人，我们在学生时代眼前是由马克思主义、现象学以及存在主义所构成的地平线，我们的眼界也由此受到局限”（《死亡与迷宫：雷蒙·鲁塞尔的世界》，访谈录，第174页）。（存在主义现象学——尤其是早期海德格尔的那套学说——深深影响过福柯，这在他为路德维希·宾斯万格的德语文章

《梦与存在》的法译本所写的长篇导言中体现特别明显。）尤其是由于在巴黎高师时受到当时法国共产党最杰出的理论家路易·阿尔都塞的影响，福柯早年对马克思主义很是着迷。在第一本书《精神病与人格》中，他将马克思主义之外的理论，包括存在主义在内，描绘成只是对事物作出“神秘化的解释”，并且认为精神病的最终根源在于由“冲突、剥削、帝国主义战争、阶级斗争等当前经济条件”所决定的“各种矛盾”（第86页）。某种意义上，福柯比萨特走得更远，并曾一度成为法国共产党的成员。但是，福柯很快对马克思主义的理论和实践两方面都感到失望。他在“大概几个月后”就退党了［“米歇尔·福柯答萨特书”，《言论与写作集：1954——1988》（第一卷），第666页］——事实上福柯的共产党员身份持续了将近一年的时间，并在那本关于精神病的书于1962年再版时（更名为《精神病与心理学》）加入了关于其思想变化的描述。他删除了书中几乎所有的马克思主义成分，包括最后结论的整个章节——那一章原来论述的是巴甫洛夫的反射理论是理解精神疾病的关键所在，然后又增加了一些以他新近出版的博士论文《疯癫史》为基础的全新历史视角。

此后，福柯对待马克思主义的态度复杂矛盾、有失明朗。例如，他在《事物的秩序》一书中发出惊人之论，认为马克思的经济学思想从根本上来说缺乏原创性和革命性，认为这种思想所引发的争议和辩论“只是供儿童嬉戏的水池中激起的水花”（《事物的秩序》，第262页）。然而，在后来的一次访谈中，当采访者就这一点追问福柯时，他又解释说，他在该书中质疑的只是马克思在经济学这一特定领域的重要性，而非马克思主义在社会理论领域中无可争议的主导地位［“关于书写历史的方法”，雷蒙·贝卢尔采访福柯，收录于《言论与写作集：1954——1988》（第一卷），第587页］。由此，人们难免得出结论：福柯对马克思主义还是相当看重的，但他也很乐于刺激一下某些当代法国马克思主义者们自命不凡的敏感神经，在作品和访谈中对他们嘲讽一番。比如，有人指责福柯在引述马克思的观点时没有注明出处，有失妥当，福柯对此的回答是，他的确曾多次明显引述马克思的话，但之所以不屑于加上明确的脚注是为了避免那些对马克思作品不太熟悉的人循此袭用这一引文（《权力/知识：访谈录及其他作品选集，1972——1977》，“关于监狱的谈话”，第52页）。另一方面，福柯在《规训与惩罚》中毫不讳言，鲁舍与基希海默尔的马克思主义作品对他写作监狱史非常重要。

在距离福柯去世前一个月左右的一次访谈中，福柯最直接地声明了自己对马克思主义的态度，这次访谈的采访者是保罗·拉比诺。福柯说：“我既非马克思主义的敌人也非其党徒；我质疑它的正是它面对质疑时会有何回应。”［“论辩术、政治学，和问题化”，《福柯主要作品集》（卷三），第115页］福柯在此把马克思主义看做他这次访谈中所说的“政治学”的一个例子，他似乎想通过这个概念为讨论当前的政治问题提供一个一般性的、富有理论知识的讨论框架。他所要强调的是，此类框架体系不能被视为政治决策的充分基础，而只能被看做一种理论资源，这种资源或许能够（或许不能）提供一种可行的方法帮助我们应对面临的问题。福柯以1968年的学生抗议活动为典型例证，认为那次运动

提出了一系列的问题——“关于妇女权益，关于两性关系，关于医疗、环境、少数族裔以及少年犯罪等”——这些问题在马克思主义之类已经确立体系的政治流派中也没有得到探究。同时，他指出，当时学生活动中的那些积极分子似乎认为马克思主义是讨论此类问题的恰当工具：“当时有一种倾向，即希望用从马克思主义生发出来的理论词汇来重新描述所有的问题。”但是，福柯最后的结论是，马克思主义在这项任务面前显然力不从心：“面对这些问题时，马克思主义显得越来越无能为力。”如果说这一切有积极意义，福柯总结道，那就是我们知道了严肃政治问题的提出不一定要依赖于公认的政治理论（即“政治学”），因此，“当前的情况是，人们开始对政治学提出一系列问题，而不是在某一政治学说的框架内重新书写提问这一行为”［《福柯主要作品集》（卷一），第115页］。

福柯对论辩术和问题化在政治上进行了区分，并借此概括了自己的观点。应对政治议题时，论辩术采用一套总体性的主义框架，认为唯有这一框架才能为讨论提供坚实的基础。任何人如果不接受该框架，就会被视为需要驳倒的敌人而不能作为合作者来共同解决问题。与宗教界的门派之见（如铲除异端）以及司法程序（如刑事检控）相似，它“划定同盟，征召党徒，统一利益和观点，代表一个党派；它将异己视做争取不同利益的仇敌，不战胜他们决不罢休”［《福柯主要作品集》（卷一），第112页］。（谈到这里，我们难免会想到萨特对共产主义事业的忠心告白：“反共产主义者就是叛徒……我发誓终生仇恨资产阶级”，“梅洛-庞蒂”，《境况种种》，第198页。）福柯反对论辩术的理由是它会带来“贫瘠化”效应：“有谁看到论辩术曾催生过任何新的思想吗？”此外，“一旦有人认为他可以通过这样的途径到达真理，并因此许可以此为据的政治活动，即便这种许可只是象征性的，那将会非常危险”。福柯认为，推崇论辩术最糟糕的后果通常都是“悬置的”，这大概是因为对立的观点中产生绝对的胜利者。但是，福柯接着说，我们知道一旦一方获胜会带来什么后果：“只要看看不久前苏联的语言学或基因学论战我们就会获得不少启发。”［《福柯主要作品集》（卷一），第113页］



图5福柯参加柏林的抗议集会，1978年1月

另一方面，问题化并不忽视论争中用到的主义框架——这毕竟是我们进行政治思考时主要的理论资源。但问题化从问题开始，这些问题不一定来源于主义框架本身，而是来源于我们在社会中的“切身体验”。我们可以也应该将这些问题不仅放在主义框架（即“政治学”）之内思考，并且也要置于其他各种框架中，不能想当然地认为所有这些模式或任何一种模式能为我们提供充分的答案。促进政治讨论的应该是使我们提出问题的那些具体社会难题，而不是宣称能够回答问题的已经确立体系的理论。

福柯又以理查德·罗蒂的实用主义语言“我们”（族群共识）为例论证了自己的观点——同时也回应了对他的政治学观点的一个重要质疑。福

柯解释说，罗蒂指出福柯的政治分析“不针对任何的‘我们’——不指向那些其一致意见、价值观念、生活传统可以构成一种思想框架的‘我们’们”［《福柯主要作品集》（卷一），第114页］。罗蒂所担心的是，由于不从任何的共识出发，福柯混淆了话语的私人空间和公共领域，为只适用于个人的自我创造的价值观（例如，对强烈极限体验的追求）寻求公众支持，这些价值观并不能充当一个自由社会的行为规范。福柯对此的回应是，的确，这样的“我们”很重要，但它只能是作为政治讨论的结果出现而不能成为前提：“在我看来，‘我们’不能先于问题出现，它只能是当人们用一套新的词汇提出问题时产生的结果——并且必然是一个暂时性的结果。”［《福柯主要作品集》（卷一），第114——115页］

福柯的回应有的放矢，但同时也暗中承认了罗蒂质疑的一个关键点。那些先于政治共识而且能够引出政治共识的问题，其本身当然必须能够用日常生活的世俗词汇来表述；否则，它们甚至将没有资格作为一个备选答案来取得嗣后的一致同意。然而，这就意味着无论“难以言表”的极限体验在个人生活中所占的地位如何，这些体验在政治讨论的公共论坛上不可能有一席之地。对于罗蒂关于政治讨论必须从基本共识（比如自由主义政治信条）出发这一观点，福柯可以予以反驳；但另一方面，他也必须承认，罗蒂有充分理由认为那些完全属于个人的价值观念与政治无关，尽管福柯曾在早期的美学作品中对这些价值颇为重视。

如果政治论战不再建基于理论框架，人们自然要问，它到底借重何种权威。当然，我们常常可以抛开那些关于终极价值判断的问题；在心照不宣的共同政治目标的背景之下，如何实现某些政治目标这一实际问题得到凸现。在此类情形下，我们可以说，涉及的问题是实用性质的改革而非根本性的革命。然而，福柯反对把已确立的社会体系内部的变革（转型）同对此种体系的革命性批判相分离。当他和迪迪埃·艾利邦讨论弗朗索瓦·密特朗的社会党在1981年选举中上台时，艾利邦暗示福柯对新政府初期举措的赞同意味着他认为“和这一届政府合作是可能的”，而福柯否定了艾利邦的说法［“思考重要吗？”，《福柯主要作品集》（卷三），第455页］。他坚决反对将自己置于“要么支持、要么反对这种非此即彼的窘境”，认为即便是（体制内部的）改革活动也要有“批判（且是激烈的批判）”，因为任何名副其实的改革都要求有一种敢于进行彻底批判的质疑的思想氛围。相应地，我们不能从“不可实现的激进活动”和“对现实的必要让步”中二者选其一。相反，“深层次的转型（变革）有可能在持续的（革命性的）批判所营造的开放同时又往往动荡的氛围中完成”［《福柯主要作品集》（卷三），第457页］。

然而，这样的立场使得一个问题更加挥之不去：对于现存制度的根本性批判建基何处？因为对福柯而言，这样的批判显然应该是政治生活中恒常不变的现象，而不仅发生在革命动乱的特殊时刻。如果仔细审视一下福柯关于伊朗革命的那场备受争议的讨论，我们就能体会福柯回答此问题的深意；在讨论中福柯表达了早期对这次革命的同情，这让很多人感到不安。然而福柯同情的只是反抗这一基本行动：“一种本能的冲动，这种冲动能够使一个个人、一个群体、一个少数族裔甚至整个民族

说出‘我将不再服从’，然后冒着失去生命的危险起而反抗那个他们认为有失公正的权威。”［“起义没用吗？”，《福柯主要作品集》（卷三），第449页］福柯声称，这样的行动是“无法磨灭的”，甚至是对“历史及其长期理性桎梏”的“逃离”。决心“甘愿冒着死亡的危险而不接受必须服从的确定宿命”，这正是争取任何权利的“最后落脚点”，也比“‘自然权利’更牢靠、更接近生活经验”［《福柯主要作品集》（卷三），第449页］。

我们头脑中的哲学思辩倾向可能会促使我们发问：这种反抗的意志居于怎样的地位？毫无疑问，为了自由而情愿以死亡作为可能的代价，这是出自本意。然而，正如福柯所质疑的那样，“反抗究竟对不对？”至少在这次讨论中，福柯没有对此作答：“我们不必给这个问题下定论。人们的确会反抗；这是一个事实……这是一个伦理问题吗？也许是。但无疑，这是一个真实存在的现实问题。”他只想说，只有通过这样的反抗，“主体性（不是大人物的主体性，而是任何人的主体性）才被带入历史”［《福柯主要作品集》（卷三），第452页］，人类生活才不仅仅是生物进化而且拥有了真正的历史性，而他作为知识分子的使命就是“尊重任何独特性发起的反抗，同时当权力侵犯了普遍性时决不妥协”［《福柯主要作品集》（卷三），第453页］。

我们或许会说，福柯的回答不能令人满意，尤其是当我们想起他所讨论的革命将直接导致以石击和砍手为标志的暴政统治。福柯自己也承认，伊朗革命从一开始就种下了日后暴行的种子，即“使伊斯兰再次成为一个伟大文明的强烈愿望，以及对异质文化的各种仇视”。但他坚持认为，“使革命者们英勇赴死的那种精神性和由整合派教士组建的血腥政府不在同一个维度上”［《福柯主要作品集》（卷三），第451页］。但是，难道那些死者和那些活下来的暴政施行者所具有的不是同样的反抗精神吗？难道我们不是很有理由假设，一旦命运发生了逆转，那些被奉为烈士的人将会变成手握教权的暴君？当我们预想到反抗最终会导致新的暴政时，我们如何能对其心怀敬意呢？福柯说，“如果一个人昨天抗议萨瓦克[1]的暴政，今天又反对砍手的酷刑”，这不能算是自相矛盾［《福柯主要作品集》（卷三），第452页］。但是，既然知道反萨瓦克的运动会导致同样的暴行，我们为什么要尊重它？

在其他讨论中，福柯也曾用“不可忍受”这样的词来描述使抵制或反抗具有合法性的政治实践或局势。这使我们能够辨识哪些反抗在道德上来讲是合理的（因为它们的反抗对象是不可忍受的），哪些不合理。福柯对伊朗革命“心怀敬意”，这反映了他不愿随意评判一项明显具有真挚的使命感的政治行动，因为他无法从内部真正了解这种使命感。或许，福柯对自身所处文化中的运动会有不同的回应，因为他可以判断这些运动所反抗的对象是不是真的“不可忍受”。但有一点可以肯定，福柯会认为这样的判断是一种给定，不是通过套用政治或伦理体系的理论范畴所得来的。毕竟，没有人比那些有过切身体验的人更有权威去作出评判。

【注释】

[1] 伊朗前国家安全情报组织。——译注

第四章
考古学

我不是职业的历史学家；没有人是完美的。

福柯常被视为哲学家、社会理论家或者文化批评家，但事实上，从《疯癫史》到《性经验史》，福柯写的几乎都是史学作品；当法兰西学院想为他的席位加个头衔时，福柯选择的是“思想体系史教授”。然而，福柯又认为他的史学作品有别于标准的观念史作品，他先是把自己的作品称为思想“考古学”，而后又称为“系谱学”。

在现代派文学中，语言往往被视做独立存在的思想源泉，而非供人驱使的表达思想的工具；福柯的思想考古学概念同现代派文学对语言的这种理解密切相关。然而，福柯的计划不是通过越界或者隐退行为开辟一个由语言去“言说”的空间，而是把以下事实作为出发点：在一个既定领域内的任何既定时期，都存在对人们思维方式的实质性限制。当然，像语法和逻辑这样的形式限制一直都有，它们将某些表达归为胡言乱语（无意义）或不合逻辑（自相矛盾）。但这位思想的考古学家感兴趣的是另外一套限制规则，比如，正是这样的一些规则使人们在数百年间都觉得“天体可以不按圆形轨迹运行或者由尘世物质构成”这样的想法是“不可思议的”。在我们看来，这样的限制愚蠢可笑：他们为什么无法看出至少存在这样的可能性呢？然而，福柯要说明的是，任何一种思维都存在这样的潜在规则（或许规则的遵循者们自己都无法阐述），它们实质上限制了我们思考的范围。如果能够揭示这些规则，我们就会明白这些看似随意的限制在由此类规则界定的体系中畅行无阻。此外，福柯也暗示，我们自己的思维也受制于此类规则，因此，如果能从未来的角度审视今天，这种限制也会像我们今天眼中的过去那样随意。

福柯认为，在既定的历史时期进行思考的实际上是每一个个体；而分析那些不受个体控制的因素，正是理解制约人们思考的约束体系之关键所在。从这个意义上说，“观念史”——意指科学家、哲学家等的所思所想——远不及那些构成他们思考的历史语境的潜在结构重要。例如，相较于作为个人的休谟或者达尔文，我们更感兴趣的是什么使休谟或达尔文的出现成为可能。这就是福柯著名的“主体的边缘化”主张的根源。福柯并不是在否定个体意识的现实性或个体意识在伦理意义上的极端重要性，他只是认为个体活动于一个概念环境之中，这个环境以一种不为他们所知的方式决定、限制着他们。

除了用考古学描述福柯这项新的研究课题之外，另外两个比喻也看似恰当，即地质学和心理分析。萨特首先提出了这一地质学的类比概念，而福柯本人在谈到用他所提出的历史研究方法揭示出来的“沉积层”（《知识考古学》，第3页）时则采纳了这一概念。然而，这一比喻存在着误导读者的危险，会让人认为我们可以像地质学家那样置身其中

并“亲眼看到”思想的内在结构，而事实上，我们所能接触到的只是一些表层现象（语言的某种既定用法），我们需要根据这些表层现象去推测潜藏于下的结构。另外一个比喻，即心理分析的比喻，很受福柯推崇，这个比喻将潜藏于下的结构呈现为潜意识的一部分，呈现为只有通过分析我们已知的语言事件才能加以揭示。然而，和心理分析不同的是，福柯的历史不具备阐释学性质，即它不会为了还原其深层含义而对我们所听到的、所读到的作出阐释。它涉及文本，但不是将其作为文献记录，而是像考古学家那样把它们当做重要遗迹（《知识考古学》，第7页）。换句话说，知识考古学家不再追问笛卡尔的《第一哲学沉思集》是什么意思（即笛卡尔试图表达的是什么观点）；他们只是把笛卡尔——及其同时代作家，无论是否出名——的作品用做线索，据此来重构这些作家思考和写作时置身其中的系统的总体结构。仍用考古学的类比来讲，福柯的兴趣不在于某一特定的研究对象（文本），而在于这一对象的发掘场所的整体结构。

和现代派先锋艺术家们追求没有作者的写作相类似，福柯的考古学试图架构一种没有个人主体的历史。和人们通常会由此得出的结论相反的是，这并不意味着把主体完全排除在历史之外；归根到底，福柯所谈论的是我们的历史。但考古学所强调的是，上演我们历史的舞台——以及大部分的演出脚本——独立于我们的思想和行为。这是它和常规历史的区别之处，后者通常讲述个人主体在时间中的变迁。观念史就是一个典型例子。标准的观念史通常讲述哲学家、科学家和其他思想家们如何提出自己的重要观念和理论、又如何将这些传授给他们的继承者。福柯并不排斥这种“主体中心”的描述，但他同时指出，这种描述易于出现特性失真。它们将历史看做故事，看做叙事，既然故事可以从一个人或多个人经历的角度来讲述，那么这个故事就会体现出意识的连续性和目标指向性。于是，历史就成为小说，其情节由人类的利害考虑统领，最终指向一个对人类而言有意义的结局。表面看来，这样的叙事令人信服；但同时，它忽视了历史表面的延续性和目的性在多大程度上要归因于一种错误的假设，即人类历史从根本上是由实践这种历史的意念的经验和计划所驱动的。考古学恰恰引入了意念之外的因素，这些因素很可能会证实我们自认为存在于我们生活中的延续性和趋向性是虚假的。

为了进一步解释福柯的观点，可以考虑一下对历史的“辉格式”阐释。这一阐释把历史讲述成朝向光辉现世的逐渐推进过程，曾招致很多骂名。（“辉格式”意指辉格党人的思想体系，该词充斥于麦考利爵士的《英格兰史》中。）在20世纪的历史学家看来，把过去看成是以今天的我们为显明目标的一种持续前进是天真的，但他们提供的典型替代即是以过去本身的概念和关注讲述过去的故事，一种“那时他们如何认为”的叙事。但是令人疑惑的是，举例来说，为什么伊丽莎白时代人对自己历史的视角就比麦考利爵士的视角更应该得到优先考虑？为什么这两种视角中的任何一种都优先于生物学、气象学或是地理学因素，纵然这些因素比伊丽莎白时代人所能想到的任何事物都更能影响他们的历史？事实上，这种思路对历史编纂学领域的法国年鉴学派（因主办的杂志而得名）非常有用，而福柯在《知识考古学》一书开篇即以肯定的口吻引述

了该方法，并回顾了自己想要把年鉴派的方法用于思想史研究的努力。

或许，我们会提出异议，认为这样的推论不合逻辑，因为伊丽莎白时代人的所思所想显然决定着他们有怎样的思想史。但是福柯质疑的正是这种所谓的自明之理。这位考古学家提出，“伊丽莎白时代人的所思所想”——通常意义上“他们意识到的自己的想法”——大部分可能是他们意识之外的那些因素的远期后果。另一方面，福柯也不像马克思主义或者其他形式的历史唯物主义那样，试图通过外在的社会或者经济力量来解释思想观念。他的构想是提供一种对人类思想的内在描述，同时对这种思想中的有意识内容不赋予优先地位——这种思想没有给予思考者任何优先角色，正如作品没有优先考虑作家角色。和现代派文学情况相同，语言作为独立于使用者的一种结构是完成此项研究的关键。这就暗示了另一种类比，它有助于我们理解福柯的研究——与乔姆斯基的语言学相似，它试图揭示人类语言的“深层结构”。值得注意的是，比起语言的形式（无论是句法的还是语义的）结构，福柯更为关注的是那些限制人们言论和思想的实际内容的结构。

“限制”思想这一概念向我们暗示了关于思想考古学的一个决定性学科类比，即试图确定我们的观念和经验的“可能性条件”的尝试，这也是自康德以来大部分哲学研究的共同特点。康德认为这些条件是“先验的”，因为他们既非经验的（由具有偶然性的人类历史所决定）也非超验的（起因于加在我们身上的必要的外在约束）。鉴于我们作为有限认知者的身份，我们要想能够对世界有一定的认识经验，上述约束条件就是必要的。根据康德的观点，使经验成为可能的先验条件有一些要求，例如，我们体验的对象必须存在于一定的时间和空间，它们必须是遵守因果律的物质。由于这些条件先于经验而存在，康德称它们为“先天的”（以区别于从我们的经验总结出的“后天的”真理）。

福柯曾用康德式语言描绘自己的考古研究，声称它旨在寻找某一特定历史时期思想的“可能性条件”（《事物的秩序》，第xxii页）。不同的是，对康德而言，这样的条件是普适性的，是所有可能的经验的必要制约条件；而福柯认为这些条件要视特定的历史情境而定，应随着时间的迁移和知识领域的不同作相应的变化。不变物种理论是18世纪生命知识的必要条件，但对于20世纪来说则不然。因此，福柯指出，这样的考古学仅仅把人们引向相对而言的“历史性先验知识”，而非康德宣称发现的永恒、绝对的先验真理。这里存在着深层次的差异，因为康德所声称的普遍必然性要求他的超验研究使用超越自然科学、历史等经验学科的研究方法；这些声称要求一种特殊的哲学性先验方法来进行先验思辩。福柯可以借用康德的术语，但他的研究计划并不指向任何超出历史编纂学的经验研究范畴的真理。

福柯的考古学对科学史上很多已被接受的观点提出了挑战。例如，众所周知，拉马克是达尔文进化论的先驱，居维叶则坚决反对物种经过长期渐变而最终出现这一观念。在《事物的秩序》一书中，福柯承认拉马克论及了物种（通过继承后天获得的特征）历时而变，而居维叶的理

论认定物种恒定不变。但是福柯声称，这些冲突的观点掩盖了一个更加根本性的分歧。拉马克的研究是在和“古典时代”（泛指1650年到1800年间的欧洲，尤其是法国）相联系的考古学一般框架（用福柯的术语来讲，一种“知识型”）中进行的。按照福柯的分析，古典时代的知识型不把时间作为自然界的一个重要维度。所有可能出现的生物种类都是先决的，完全不依赖于历史性的发展演变，可以借助不随时间变化的种属表完全呈现出来。各个种、属在时间中的逐渐实现不需要同时实现所有的可能特征，但是它们必须严格按照种属表所规定的亲缘关系的恒定顺序出现。拉马克假定了这样一个依次实现的过程，但他不知道（也不可能知道）不同时期出现的物种之间的差异背后也有一定的历史原因。

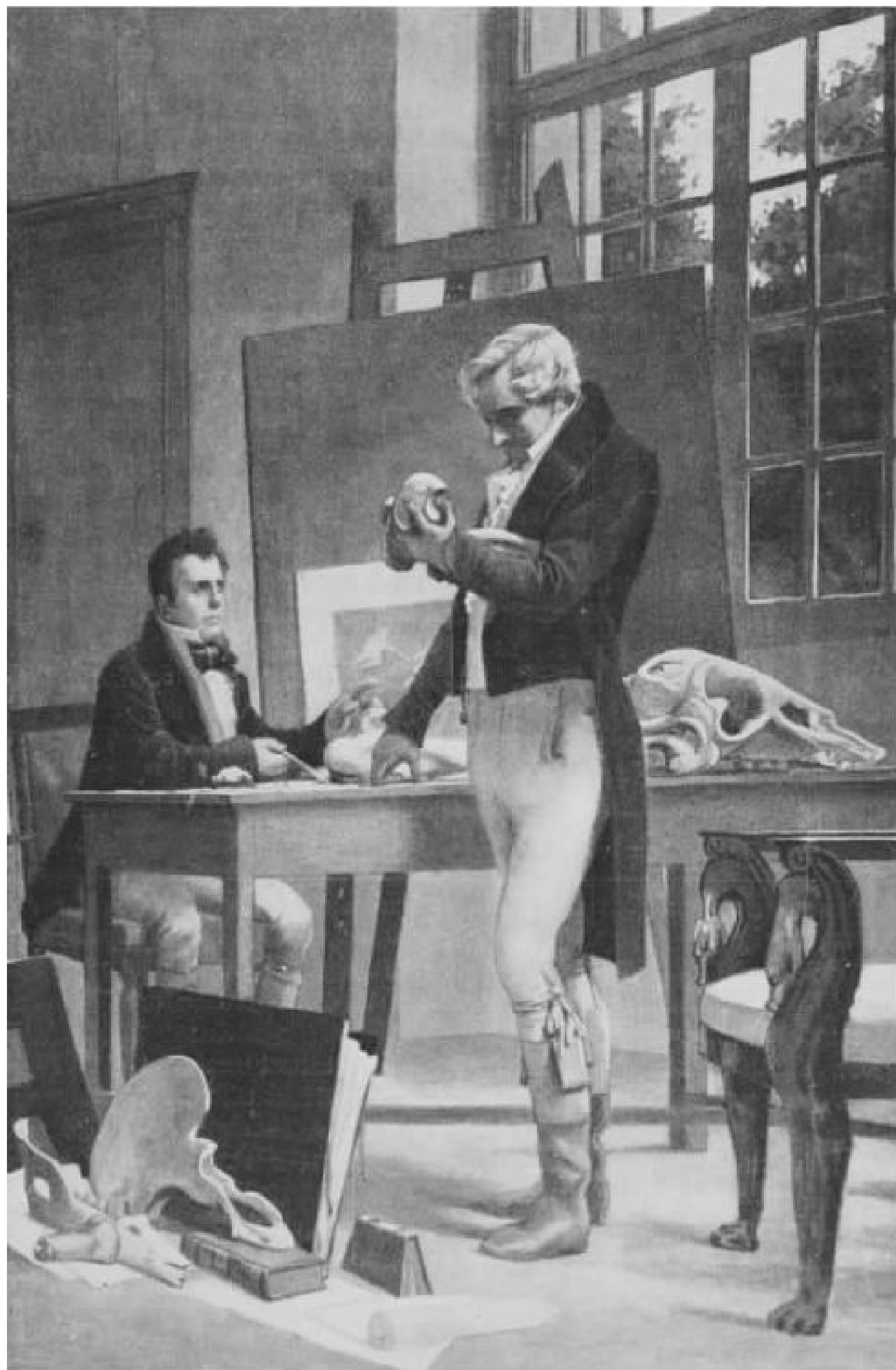


图6乔治·居维叶研究动物化石，沙特朗所绘油画真迹翻拍

居维叶确曾断言所有物种从一开始就存在，并非由历史原因导致。但是，和拉马克不同的是，居维叶的研究框架是现代知识型（大约1800

年后开始占主导地位），这一知识型与古典时代的知识型对比鲜明，认为生命形式在本质上是历史实体，由此通过历史的、进化的原因逐步形成就成为可能。在这个意义上，居维叶和达尔文的冲突只存在于“事实上发生了什么”这一表面层次。拉马克则不同，尽管他支持类似于达尔文的一些字面论断，但在关于物种的含义这个更深的层次上和达尔文观点相左。从18世纪中期到19世纪中期，欧洲关于生物的概念发生了一次根本性的断裂：拉马克处于这一分歧的一边，居维叶和达尔文位于另一边。常规的观念史之所以忽视了这个关键点，是因为它们只注重思想家个人的理论，忽略了潜藏于下的考古学框架，这些框架正是理解这些理论的终极意义的必要条件。

在《知识考古学》一书中，福柯详尽陈述了如何把考古学作为一种史料编纂方法，但事实上，这种方法在福柯于20世纪60年代所写的三本历史著作——《疯癫史》、《临床医学的诞生》和《事物的秩序》中已经逐步发展成形。既然这一方法的形成是为了应对具体的历史问题，与其根据它作为一种普通认知理论的说服力，倒不如根据它能产生的历史结果来对它的价值进行评估。学术界已有不少历史学家对其进行了严苛的评价。安德鲁·斯卡尔就赞同他自己所恰当认为的“大多数英美学界专家的判定，即（《疯癫史》）是一部发人深醒、光彩夺目的散文诗，但同时也是一部理论基础薄弱、充斥着事实性和阐述性错误的作品”。

在此，我们通过一个例子来说明这些学者为何不能接受福柯式的考古学研究。在《疯癫史》中，福柯有一个重要论断，即在17世纪中期，禁闭疯癫病人的做法（把疯癫者关在特殊的拘留室，与大众隔离）具有特别的重要性，它与古典时代对待疯癫的根本态度有本质上的联系，后者认为疯癫是对理性的弃绝，因此疯癫者在理性社会中不应有容身之地。然而，直至2002年去世之前一直是英语世界研究疯癫之翘楚的历史学家罗伊·波特提出，对英国某些地区处理疯癫病人的研究表明，“精神错乱者的典型状况仍是放任自流，居民们都认为这是疯子的家人应负责处理的事”。即便有些疯癫者被禁闭起来，也只是很少的一部分：甚至只有五千人，截至19世纪早期也不会超过一万人。据此，波特认为，禁闭更多是19世纪的做法；在整个古典时代，“拒斥疯癫者这种做法的增多是缓慢的、局部的、不成规模的”（“福柯的大禁闭”，第48页）。

然而，值得注意的是，波特对福柯的批评是基于一种个人的信念和行为，而在福柯的考古学中，这种个人的信念和行为并非关注的重点。对于不同国家人们的思想或行为，福柯并不进行经验性的归纳概括，他所做的是努力建构一种具有普遍性的思维模式（知识型），这一模式潜藏于各种不同的信念和行为之下。诚然，一种知识型必须在其所约束的思考主体的实际信念和行为中得到反映，但在普遍的思考结构和具体的信念和行为之间不存在简单的对应关系。我的心理医生说我在潜意识里厌恶女性，可我每周都去探访我的母亲，也从没有忘记和妻子的结婚纪念日，但我并不能因此驳倒心理医生的结论：或许，在我的一些日常行为范式中的确表现出对女性的深层次的敌意。

与此类似，禁闭——无论在不同地区、不同时期推行的广度如何——可能代表了古典时代对于疯癫的独特看法。这并不是说福柯的论点不可证伪，而是说，论点要作为一种普遍阐释性假设来检验，即验证它是否能对大量的数据进行总体分析并得出有意义的结论，是否能揭示新的研究方向，而不应该把它作为一种经验性的概括——比如“天下乌鸦一般黑”——来进行评判，这样的概括一个反例就能驳倒。

前面一章里讨论了福柯作品的政治倾向性，这里，我们或许终究要问：福柯的考古学和他的政治倾向是否相关。表面上看，福柯的考古学强调的是抽象的语言结构，这和政治权力的现实性似乎风马牛不相及，并且，政治权力只是在福柯20世纪70年代的作品中，在他提出系谱学研究方法的时候，才是一个明确的主题。但是，考古学也并非不具备政治（和伦理）潜能。这一潜能具体表现为：考古学向我们展现了各种不同的思维模式，这就促使我们质疑自身思维模式的必然性。有一点至关重要，即福柯的考古学分析从未针对与我们的文化有根本性不同的异质文化展开。在《事物的秩序》一书中，福柯在前言中引述了博尔赫斯著名的动物归类法（“属帝王专用”，“散发香味的”，……“流浪狗”，“目前分类已包括的”，……“为数众多的”，……“远看如蝇”等类别），该归类法源自某神秘的“中国百科全书”。看到考古学所呈现的完全不同的基本思维方式时，我们的反应大可用这段引文来表示：“根本不可能那样去思考。”（《事物的秩序》，第xv页）然而，福柯的考古学确实展现了这些不可能性，只是不是来源于像中国这样远不可及的国度，而是源自距我们今天年代不算久远的西方文化历史：16世纪到18世纪的欧洲。

由此，考古学向我们证明，那些看似“不可能”的思维模式对与我们相距不远的知识分子前辈来说完全是有可能的。例如，我们认为，对待疯癫唯一理性的方式就是把它视做“精神疾病”，但福柯的考古学告诉我们，在略早于二百年前，包括笛卡尔和莱布尼茨在内的很多人——现代科学体系的“奠基者”们——都对疯癫持完全不同的看法。这种展示蕴含着颠覆性，暗示潜藏在我们观念和看法之下的知识型未必像我们所认为的那样具有必然性。当这些观念涉及一些具有伦理性、政治性的社会实践的基础（如我们对疯子的处理方式，我们的医疗体系，以及现代社会科学——也就是福柯考古学研究的三个学科领域）时，考古学显然不只是关于抽象语言学现象的中立性描述。

第五章
系谱学

我是尼采式的。

既然福柯对“系谱学”这一术语的借用已经公开宣布了他和尼采的联系，我们从一开始最好就弄清楚福柯所谓“尼采式的”意味着什么：

> 人们往往研究（尼采）然后作出类似于写给黑格尔或者马拉美的评论，对此我早已厌倦。就我而言，我更喜欢利用我喜欢的作家。对尼采这样的人的思想，唯一恰当的致敬方式就是去用它，去肢解它，让它抱怨，让它反抗。如果评论家们据此说我对尼采忠诚或不忠，这其实一点都不重要。
>
> （《权力/知识》，“关于监狱的谈话”，第53——54页）

尽管有这番坦率的说明，评论家们还是普遍认为福柯的系谱学概念和尼采大抵相同，尤其是，福柯在《尼采，系谱学，历史》一文中对尼采的系谱学概念的详尽分析也被视做他自己关于作为历史研究方法的系谱学概念的明确表述。

可是，一个不容忽视的事实是，福柯的这篇文章是为了纪念他在巴黎高等师范学院的老师让·伊波利特而写，是一篇谦恭、简洁的文本精细分析，当年作为学生的福柯无疑曾为老师写了不少此类文章。这篇小文认真总结了尼采的系谱学观点，但很少用福柯自己的声音对该观点的合理性作出评论。鉴于此，我们不能简单地假定——虽然很多批评家和评论者已经这么做了——福柯自己赞同这篇文章提到的所有观点。在某些方面，福柯向读者展现的显然不是他自己的态度。例如，他决不会支持尼采经常援引主体的感情和意图［即学者们的竞争对抗，统治阶级的创造，“尼采，系谱学，历史”，《福柯主要作品集》（卷二），第371页］作为思想史发展的原动力这一说法，也不会赞同尼采把19世纪的退化衰落归咎于种族融合［《福柯主要作品集》（卷二），第384页］。

再者，如果我们认为福柯关于历史方法或者任何其他主题的一般性理论阐发不是仅仅服务于特定目的的工具，这是非常冒险的，这一点我在后文还将论及。无论如何，对于系谱学，福柯从未作过像《知识考古学》中那样细致的回顾性方法论分析。因此，与其从他散落的、有时前后不一致的方法论宣言中研究他的系谱学，倒不如从他的历史研究实践中理解这一方法更有成效。遵循这一思路，我们马上会发现，福柯持续运用系谱学研究方法的只有一部作品，即他那本关于监狱历史的《规训与惩罚》。虽然学者们也经常引用《性经验史》第一卷作为他系谱学研究的另一个范例，但我们不能忘记，这本书只是对一系列复杂的系谱学研究的一个概括性导论，那些更加复杂的研究在福柯有生之年并未完

成，而这本书只是简单勾勒了那些研究完成之后可能呈现的图景。有时，福柯也会将自己的最后两部关于古代性经验的作品称为系谱学研究，但是，正如我们后文的分析将会显示的那样，这种说法主要是鉴于作品的伦理层面而非作品的历史分析模式，难逃牵强附会之虞。

那么，《规训与惩罚》中的历史研究方法又是怎样的？首先，我们要注意到，这种方法在很大程度上仍是考古学的。例如，福柯用四个考古学分析的范畴来谈论作为惩罚的囚禁这一明显具有现代特征的技术，这四个范畴是福柯在《知识考古学》中区分开的。囚禁将违法者视为属于一个新的类别的对象，这些对象的特征符合关于犯人特征的概念，同时，它区分了不同的权威模式（如法官的权威，假释裁决委员会的权威，犯罪学家的权威）和可供选择的多种策略性行为（如用单独囚禁和劳动的不同方式对待囚犯）。然而，四个主要考古范畴的运用不仅停留在语言层面，它们还针对实践活动，这些活动超越了纯粹的语言表述而对对象造成了可见的变化。因此，《规训与惩罚》所关注的不仅是我们用以感知世界的语言（经过了考古学的分析），还关注能够改变世界的力量。

尽管考古学能够充分描述一项语言活动或非语言活动之下潜在的观念体系，但它并不适合用来描述某一实践活动的效果。它是一种结构性、共时性的分析模式，而非一种因果式、历时性的研究方法。在《事物的秩序》一书英文版的前言部分，福柯谈到了这一局限性，指出他的研究仅限于描述各种思想体系，而无意于解释从一种体系到另一种体系产生的变化。“那些传统的解释——时代精神、各种技术影响力或社会影响力——在我看来大多与其说有效不如说神奇。”然而，福柯对此也提不出其他类型的解释，所以他认为“如果要勉强提出一种我自认为没有能力提供的解决办法，这样的做法不够谨慎”。“因此，”他说，“我把因果的问题搁置一旁，然后选择把自己限定在对转型本身的描述上，因为我相信，如果有朝一日需要构建一种关于科学变化和认识因果的理论，这样的描述将是不可或缺的一步。”（《事物的秩序》，第xiii页）

写《规训与惩罚》的时候，福柯已经有了一种他自认为行之有效的进行因果解释的方法来弥补考古学的不足。这就是他所说的系谱学：“本书旨在……梳理现存的科学——法律综合体的系谱。”（《规训与惩罚》，第23页）那么，在写完《事物的秩序》之后，福柯究竟又有何发现呢？

福柯的第一个发现是：思想的变化本身并非思想的产物。这一发现呼应了福柯早期对于“时代精神”和其他类似的准黑格尔式历史解释，如集体无意识等的摒弃。但是，从技术影响和社会影响方面来说，福柯对于历史学家标准的物质分析模式也并不垂青。这些动因太过模糊、笼统——如印刷术的发明、资产阶级的兴起，它们的解释力有一个限度，即我们要把历史看做朝向一个同等模糊、笼统的目标（如民主和世俗主义）行进的过程。福柯对以此类目标为焦点的宏大的目的论叙事持怀疑态度，转而提出了一些关于很多具体的、“小”的动因的叙述来取代这些

宏大叙事，这些小的动因各自为战、独立运作，无意于取得整体结果。如果选择了这样的方法，我们就不会去讨论诸如“印刷术的发明”这样的问题，而会研究报纸和杂志制作和发行的整个综合流程（新型媒介、报道风格、造纸方法、订购方案，凡此种种）以及随之而来的广泛而又多样的社会、经济和政治效果。或者，我们可以引述福柯自己的一个例子来说明这一点：在《规训与惩罚》一书中，福柯分析了在众多别的因素当中，一种新型步枪的发明、对医院空间更有效的利用以及教授孩子们正确的书写姿势的变化，这些都在不经意间帮助建立了一种全新的社会控制体系。

最终的发现是：各种具体动因所指向的目标都是人的身体。与其说那些驱动历史的力量作用于我们的思想、我们的社会机制或者环境，倒不如说它们作用于我们个人的身体。例如，18世纪的惩罚方式是对身体的暴力侵犯：烙刑、肢解、处死；而19世纪的惩罚形式貌似温和但也同样是身体性的，如监禁、号令集合、强制劳动。囚犯必须接受一整套组织严密的改造方案，其目的是制造“驯顺的肉体”。由此，福柯式的系谱学就是对历史进行物质的、多重的、肉体的因果阐释。

那么，这样的系谱学是否是尼采式的？像福柯一样，尼采对系谱学也提出过很多纲领性的见解——虽然并非都前后一致，其中有些部分适用于福柯研究活动的要义。例如，尼采认为系谱学是追溯一种观念或实践的Hernuft（血统或世系），这就和福柯对身体的强调有相通之处。同样，尼采所描述的系谱学是自然主义的而非理想主义的，他特别指出，对道德的解释是一个起源于小的“偶然”动因的偶发现象。但是，尼采思考得最深入的系谱学（《道德的谱系》）和福柯在《规训与惩罚》中所展开的研究大相径庭。首先，尼采的作品丝毫没有福柯作品的严谨的学术风格和细致的资料引述。它不是严肃的档案研究的产物——这种研究被福柯描绘为“暗无天日、小心谨慎、耐心考证”［“尼采，系谱学，历史”，《福柯主要作品集》（卷二），第369页］——而是来自一个博学多才的业余爱好者坐在扶手椅中的沉思遐想。更能说明问题的是，尼采的系谱学背后存在着心理学动因（强者的骄傲和野心，弱者的怨愤，传教士的狡诈），这些和福柯关于身体的历史无甚关联。尼采将苏格拉底式的弱点和圣保罗式的憎恶作为重要的系谱学动因，而福柯的研究中没有对应的内容。此外，基督教教义——在尼采的论述中充当道德释义的主要来源——是一个全球性的坚不可摧的动因，毫不妥协地坚称要弃绝此世而企盼“来生”。仅作为历史研究方法来看，尼采和福柯的系谱学大异其趣。



图7尼采（右），和他的朋友卢·萨洛梅以及保罗·雷在一起，1882年5月于卢塞恩

但同时，在一个根本层面上，福柯是彻底尼采式的，这个层面即他运用系谱学时的批判意图。尼采利用系谱学来证明，我们最尊崇的体制和惯例是“人性的，太人性的”。福柯的系谱学通过追溯这些体制和惯例的真正根源、阐发其正统含义及其与社会的自我理解相关的评价体系，来实现类似的解构。“历史的开端通常很卑下：不是鸽派人士的谦恭谨慎，而是一种讥讽挖苦，足以打破任何迷恋。”［《福柯主要作品集》（卷二），第372页］提供一套谱系就是要“明确那些偶然因素，那些细

微之处的偏离行为——或者，相反地，那些完全的逆反之举——那些错误、不实的评价，以及有缺陷的推定，这些推定或许直接导致了一些今天依然存在且对我们有重要价值的事物”［《福柯主要作品集》（卷二），第374页］。这段引文是福柯对尼采的解读，但此处也能反映出福柯自己的观点。

对系谱学的批判性运用似乎陷入了一个本源性的谬误，因为它从某事物的卑微起源开始论证了它的价值缺乏。如果尼采是正确的，道德的确起源于“令人生厌的、心胸狭小的结论。具有可耻的源头”［《曙光》，第102篇；转引自《福柯主要作品集》（卷二），第370页］，那么，这又如何能证明道德不具有权威性呢？或者，如尼采所暗示的那样，为什么我们从“低等”动物进化而来这一事实会损害人类的尊严：“我们满心希望通过展示人的神授出身来唤醒人作为万物主宰的感觉；现在，这条路被封死了，一只猴子堵住了入口。”［《曙光》，第49篇；转引自《福柯主要作品集》（卷二），第372页］

然而，根源的问题不是系谱学家首先提出的。早在上帝在西奈山上将十诫授予摩西、世间遂将其奉为道德权威时，或者在女性的从属地位被认为是由她们的生理结构所决定时，源头的问题就已经出现了。进化的事实不能否定人类的尊严，但正如尼采的引文所暗指的那样，它会使“人类的尊严建基于我们是上帝的造物”这一论断失去依据。只要系谱学批评指向以已确立权威的来源为基础对这些权威的支持行为，它就可以避免本源性谬误。福柯断言，系谱学研究暴露了隐藏在那些看似必然的事物背后的偶然性，这一断言隐含了上述对系谱学的理解。这里，必然性（源于神的意志、人性，或是可能性的先验条件）是一个笼统的范畴，涵盖了所有那些从优先本源的角度证明社会行为和习俗之合法性的努力。

福柯用一句话概括了系谱学的价值倾向，说它是“关于现在的历史”（《规训与惩罚》，第30——31页）。这里面包含了两层意思。首先，历史研究的主题是那些在今天对我们具有权威性的规则、行为和习俗的根源。其次，研究历史的初衷不是为了理解过去本身，也不是为研究而研究，而是要理解和评价现在，尤其要借此揭穿那些不合理的权威之论。作为“关于现在的历史”这一思想的提倡者，福柯坚定地和尼采站在一起，不论那种认为他们使用了相同的历史研究方法的论断如何“歪曲”尼采的研究实践，如何“抱怨和反抗”。

福柯的系谱学的另一关键领域也显然照应了尼采的精神：关于知识和权力紧密联系的论断。这一论断提出了福柯的一个基本见解，即思想的变化不是由思想本身引起的，暗指思想变化的动因是控制个人行为的社会力量。尤其是，根据福柯关于知识的考古学看法，权力使得潜藏在我们知识之下的基本考古学框架（知识型或者话语形式）发生转变。在此，福柯选择了介于两种极端之间的一种立场，这两种极端一极是将知识简单地归结为权力（即认为“某人知道某种权力”意味着“社会力量迫使某人接受这种权力”），另一极是断言知识和权力互相独立（一种乌托邦

式的观点，认为“某人知道某种权力”暗指“某人对该权力的接受和所有社会力量没有因果关系”）。获取知识并不简单等同于被权力所影响；正如谈到权力与知识时福柯曾经指出的那样，“我提出了权力和知识二者的关系问题，这一事实本身就说明我没有把二者等同起来”（“批判理论/思想史”，第43页）。另一方面，拥有知识也不意味着可以完全逃离权力关系。

福柯还进一步宣称，权力对认知也有积极的作用，在限制和消除知识的同时也生产了知识。例如，古典经济学是资本主义社会经济制度的产物，它尽管受到自身根源的明显局限，还是创造了一种没有资本主义便不可能存在的关于该领域的独特知识体系（《知识考古学》，第186页）。此外，知识同样对引起知识的权力结构有转化作用。一个典型例子是，有些政府将其合理性建立在特定的知识体系（如某个民族的历史）上，但这些事实同样可以用来质疑政府。想一想在以色列的考古新发现可以用来支持或驳斥《圣经》中关于早期犹太民族的叙述，这些考古发现无疑具有政治意义。

知识和权力紧密相连的观点很容易使人联想到尼采那晦涩又有争议的概念：权力意志。尼采认为，权力意志是那些宣称表达着纯粹、客观的知识的思想体系（如柏拉图哲学和基督教神学）之根源。福柯对尼采谈论权力意志时有时采纳为语境背景的形而上理论化并不认可，但他显然心动于并借鉴了尼采从科学、宗教和其他认知权威的背后寻找权力的做法，那些认知权威都宣称自己纯粹建立在公正、无私的证据和论说的力量之上。

权力可以产生真正的知识——福柯的这一观点是否受惠于尼采，还没有明证。在《尼采，系谱学，历史》一文中，我们至少可以看到，福柯考虑的只是尼采式系谱学的负面影响。在福柯的解读中，尼采的权力总是暴力的。人类的确建立了各种规则（有社会规则，想必还有认知规则），但这些规则只是暴力统治的工具：

> 人类的历程并不是通过一次次对抗逐渐实现普遍互惠，从而用法的规则来最终取代战争；人们将其暴力置入一个规则体系，借此从压制走向另一种压制。

作为任何知识体系的不可或缺的组成部分，阐释对福柯眼中的尼采而言就是“对规则体系的暴力地或秘密地征用……其目的在于为其强加一个方向，使它服从于一个新的意志，强迫它加入一个新的游戏”[《福柯主要作品集》（卷二），第378页]。很难看出，完全表现为暴力和统治的权力如何能够生产知识。

另一方面，我们或许会发现，权力能够产生知识的观点令人难以置信。这样的疑问同样存在于一种经常见诸笔端的评论（有时表现为批评，有时表现为赞誉），即福柯的理论中没有客观、非相对化真理的容身之地。按照这种思想，如果我所相信的一切都是由社会的权力结构所

决定的，那么，我的任何观念如何能获得相对于那个社会的标准之外的有效性？尽管有人赞扬福柯丢弃了过时、压抑的客观真理的概念，但看上去更有道理的是那些认为这样的立场具有自我驳倒性的评论者。设若所有观念只相对于它们所产生于其中的权力系统有效，那么福柯的相对主义最多也只具有这种有限的有效性。如果我们身处和福柯相同的权力王国，我们想必已经接受了他的立场。如果我们不身处这样的权力结构，他的观点显然和我们无关。

但为什么说权力不能生产真正的知识呢？当然，像洗脑这类情况对我们来说并不陌生，这种情况下，因权力关系而产生观念恰恰否定了获得知识的可能性。如果你通过剥夺睡眠、扰乱感官的方法使我相信某政党的目标是好的，即便这是真的，也不能说我知道这些。但是，这并不意味着不存在任何能够产生真正知识的训练和引导（我们可以称之为教育）。无疑，孩子们正是这样逐步接触到数学、历史和道德方面的基础知识的。随着我们一天天长大，一部分教授给我们的知识成为我们进行反思、评价的对象，而我们接受的大部分观念仍是社会条件作用的结果。当然，这样的例子主要存在于个人的有意识知识层面上（用福柯的词汇来说，即connaissance），而福柯关注的是潜藏于知识之下的考古学知识结构（savoir）。但两种情况有一个共同的原则：某一认知状态是权力作用结果这一事实，并不将该状态排除在知识的范畴之外。权力和知识在逻辑上是可以共存的。

无论我们对这样的总体论辩看法如何，福柯并不一定真正需要它。最终，福柯对通向激进的相对主义和怀疑主义的理论概括并不感兴趣。福柯偶尔也会有不够严谨的总体论断，但他只对局部的而非全局性的怀疑论负责。他的计划只是质疑非常具体的对认知性权威的主张：主要是心理学家和社会科学家所作的（甚至不是这类主张中的全部）。至于此外的其他诸多领域，如数学、物理、化学以及大部分的生物学，福柯显然并不介意。因此，他的各种系谱学所应该提供的，是我们怀疑某些具体的学科领域自称为认知权威的理由，而不应该是我们质疑所有此类主张的理由。它们应该向我们展示的是，精神病学或者犯罪学究竟有哪些不妥之处使它们成为“值得怀疑的学科”。随后我们会看到，这正是系谱学所做的。

第六章
戴面具的哲学家

我不是很哲学。（我的作品）记录了一项长期的、尝试性的……哲学实践。

带着对身份惯常的逃避态度，福柯对哲学家这一称号时而承认、时而否认。当他同意接受一次作为哲学家观点系列之一的访谈时，福柯坚持隐匿自己的姓名，坚决作为“戴面具的哲学家”出现［“戴面具的哲学家”，《福柯主要作品集》（卷一），第321——328页］。

然而，官方相当肯定，福柯是一位哲学家。他持有该学科领域的高级学位（包括最高的博士学位），并曾在几所大学的哲学院系任教授之职。那么，他——或者说我们——又为何对此有所顾虑呢？

要为“某人是哲学家吗”这一问题找到一个有趣的答案，我们需要一个相关的背景框架，而最便捷的一种方法就是提供一些哲学活动的范例。福柯是像苏格拉底那样喝毒芹的哲学家，是像第欧根尼那样大白天拿着灯四处寻找的哲人，还是像笛卡尔那样闭门苦思的哲学家？在我们这个时代，哲学家的范式是康德式的，康德确立了哲学作为独立的理论思辨领域的地位：哲学不再像古时那样是指导人生的智慧，也不像中世纪那样，是神学的附庸，甚至不像笛卡尔和其他早期现代哲人所认为的那样，是对世界新的科学解释的组成部分。在康德那里——至少在三大批判的作者眼中，哲学与物理学和数学一样，是一个学术研究领域，有自己的理论目标、研究方法和研究范围。由此，哲学成为一个技术性、专业性的学科，若非以此为专业，即使是受过高等教育者也不能企及。例如，麦考利爵士就曾抱怨说，他能够读懂柏拉图、笛卡尔和休谟，却读不懂康德的《纯粹理性批判》（按照理查德·罗蒂的观点，这本书是每一个哲学家的必读之作）。

因此，我们有理由追问，福柯能否称得上是现代康德意义上的哲学家？官方的标准告诉我们，福柯至少接受过作为这个意义上的哲学家的相关训练并被授予了证书。但他的作品是否推动了现代（康德式）哲学研究的发展？

在此，让我们把目光转向福柯讨论康德和现代哲学的一篇文章，这篇题为“什么是启蒙？”的文章发表于1984年，即福柯去世那年。像典型的福柯风格那样，这篇文章并没有将康德的主要作品如三大批判作为研究的对象，而是选择了一篇较短的论说文章，认为它“或许是一个次要文本”［《福柯主要作品集》（卷三），第303页］，康德恰巧把这篇文章也命名为“什么是启蒙？”。文章一开始，福柯就暗示，可以把现代哲学定义为一系列回答康德问题的尝试：什么是启蒙？



图8伊曼纽尔·康德

可是，这个问题究竟意味着什么？启蒙运动是具有鲜明现代特征的运动，旨在利用理性使人类从传统权威——包括智性的、宗教的和政治的权威——的束缚中解放出来。康德在文章中指出，启蒙的意义在于通过敢于自己去思考（sapere aude）、拒绝接受其他权威来克服我们的“不成熟”。福柯总结了康德所用的三个例子：“如果一本书代替了我们

的理解，如果一个精神导师取代了我们的良知，如果一名医生替我们决定了饮食，我们就处于‘不成熟’状态。”［《福柯主要作品集》（卷三），第305页］

自己思考意味着运用理性：“事实上，在康德的阐述中，启蒙就是人类拒绝服从任何权威、利用自己的理性进行思考的时刻。”康德将自己对理性的批判研究视为启蒙发生的必要前提：“正是在这个关头批判显得尤为必要，因为它要界定出理性的运用在何种条件下才具有合法性”［《福柯主要作品集》（卷三），第308页］；也就是说，界定出那些限制着如何合理运用理性的条件。例如，在他的第一大批判里，康德的理论推理不能应用于宇宙起源、灵魂不灭等“终极问题”。

但福柯认为，康德论述启蒙的独特之处——也是其重要性所在——不在于他对理性的细致批判，而在于他对“自己哲学研究的当代地位”的反思之举［《福柯主要作品集》（卷三），第309页］。这也不是当代哲学如何在历史的整体结构中找到自身位置的问题（例如，是作为一个崭新未来的先声还是作为一个黄金时代逐渐逝去的垂暮之音），这个问题只是使我们当前的哲学研究方法有别于前人的做法。福柯认为，康德的反思是一项崭新的发展、重大的进步：把哲学研究的焦点从那些周而复始的问题转向我们当前状况的独特之处。

那么，我们当前的形势究竟有何特点呢？为了回答这个问题，福柯把他的讨论从康德的启蒙转向了波德莱尔的现代性。从某种意义上来说，这只是用另一套词汇来继续讨论同一个问题——因为启蒙是典型的现代运动，同时引入了新的例证，从康德的道德政治视角转向了波德莱尔的美学。但这一转变其实反映出在福柯看来我们当下的处境和康德处境的关键性区别。我们的（也就是波德莱尔的）现代性是从康德的启蒙发展而来的，但这一发展实质上已经对启蒙进行了改造。正如康德（在《什么是启蒙？》中）提出了他的处境如何有别于前人这样的问题，福柯的问题是，他的处境如何有别于康德。

想要解决这个问题，我们首先不能因循康德的思想，即对理性的批判可以揭示根本性的、普遍的（先验）真理，这些真理标志着人类经验和思想的界限。根据福柯的解读，现代性对于波德莱尔来说是一种态度，要在当下发现具有“永恒”价值的事物，同时努力“通过掌握其本质要义而不是通过破坏”来改造它。“波德莱尔的现代性是一种操练行为。在这种操练中，对真实性的极度关注遭遇了一种既尊重又违反真实性的大胆做法。”［《福柯主要作品集》（卷三），第311页］这里，我们可以想象一下库尔贝再现世俗场景时那种微妙的准确性，他的再现既保持了这一时刻又改造了它。此外，这种现代性的改造计划首先是对自我的改造：

> 做现代人就不能接受自己在流逝的时间之流中的身份；而应该把自己视做一个复杂、艰难的阐述对象……就波德莱尔而言，现代人不是去发现自我、发现关于自己的秘密和隐秘真相的人；现代人是那个努力创造自己的人。

[《福柯主要作品集》（卷三），第311页]

很显然，福柯并未全盘接受波德莱尔所绘制的现代性图景；例如，波德莱尔从丹蒂（dandy）的反自然优雅来理解自我改造，又比如他断言现代运动只是美学运动，不能在政治和社会层面上展开。但福柯的确吸收了一种总体的现代“特质”，他说，这种特质不存在于任何的学说或信条中，而是存在于对我们的历史时代的一种批判态度或倾向中。并且，和波德莱尔相同，这种倾向性指向对当前自我的改造。

至此，我们可以回到前文讨论的福柯和康德哲学研究的关系问题。福柯接受批评所指向的总体启蒙目标，但他颠倒了康德理论中对立的两极：

> 诚然，批判包括分析界限并对其进行反思。但是，如果康德的问题在于认知（savior）哪些界限是知识（connaissance）所无望超越的，在我看来，现今的批判性问题就必须转变为一个建设性的问题：在我们所接收的具有普遍、必然和强制特征的事物当中，那些异常因素、偶然事件和任意约束因素的产物究竟占何种地位？
>
> [《福柯主要作品集》（卷三），第315页]

这段重要的论述告诉我们，福柯最终把自己的研究定位为一种哲学批评。用康德的术语来说，它是批判性的（仔细审视那些关于我们知识的范围和界限的假定），但和康德的研究不同，它不是先验的。这就是说，福柯的研究并不声称是要揭示获取知识的必要条件，这些条件决定着我们在什么范畴之内体验并思考世界和我们自身。相反，福柯的批评审视的是那些必然性的断言，目的是通过展示它们的历史偶然性来削弱它们成立的基础。谈到他早期关于研究方法的讨论，福柯指出，他的研究“不是先验式的”，而是“采用考古学的方法去完成系谱学式的研究计划”。研究的方法是“考古学而非先验的，意即他的研究目标不是要找出所有知识（connaissance）或者所有可能的道德行为的一般结构，而是要把那些表述了我们的思想、言语、行为的话语实例作为历史事件来对待”[《福柯主要作品集》（卷三），315]。同样，福柯的研究计划之所以是系谱学的，原因在于他的研究不是为了发现“哪些是我们不可能做、不可能知道的”，而是要揭示“不再像我们现在这样存在、行动和思考的可能性”[《福柯主要作品集》（卷三），第315——316页]

因此，根据界定了现代哲学概念的康德词汇，福柯的哲学家身份就表现在他对哲学研究应具有总体的批判倾向这一观点的认同。但福柯和康德志趣不同，康德以及大多数现代哲学家们志在建立一个哲学真理的特殊领域，从而界定我们思想、体验和行为的必要条件。福柯则不同。例如，福柯对本质的现象学直觉体验不感兴趣，也无意于找到语言学分析所要寻找的必要和充分条件。他的兴趣在于揭示一些直觉体验或者语言分析很可能认为并不存在的可能性。福柯没有必要否认的是，现象学或者语言学分析或许会揭示一些具有本真必然性的普遍真理。但他的哲

学研究不是为了揭示这些真理，而是要揭示那些戴着必然性面具的偶然性。此外，正如我们所看到的，他使用的方法——无论是考古学还是系谱学——都是历史研究方法，而非先验性的哲学分析方法。用康德式的词汇来说，称福柯是哲学家，那只是鉴于他对批判的一般性介入，而不是说他对自己的批判努力的特定理解，也不是说他将这种努力付诸实践的方法。

因此，我们很可能会下这样的结论：福柯不是任何实质意义上的哲学家——但我们不能忘记，自康德起，哲学就开始了对自身研究计划的持续批判。从德国的唯心论到分析哲学，多数情况下，哲学研究是宽泛的康德式研究。和尼采一样，福柯把批判推向极致，因为他拒绝接受哲学是一系列自治的真理这样的假说。然而，倘若这种批判倾向得以延续并最终获得胜利，福柯就很可能会作为一种新型哲学的创立者而饱受赞誉。如果说“某人是哲学家吗？”这一问题的答案取决于未来哲学史的发展，福柯一定不会感到不悦。

不管我们怎样为福柯归类，可以肯定的是，福柯的确具有一定的哲学背景，他的作品也经常触及哲学论题。对于自己的哲学背景，福柯曾作过简洁的表述：“我属于那样一代人，我们在学生时代眼前是由马克思主义、现象学以及存在主义所构成的地平线，我们的眼界也由此受到局限。”（《死亡与迷宫：雷蒙·鲁塞尔的世界》，访谈录，第174页）我们已经了解福柯早年对马克思主义的失望，而他和现象学及存在主义的联系相对而言更为持久，也更加复杂。福柯曾经师从梅洛-庞蒂，也做过让·伊波利特的学生：前者和萨特一样是征用胡塞尔现象学的法国存在主义者中的领军人物，而后者曾执笔一本重要的对黑格尔进行存在主义解读的作品。青年时期的福柯也受到海德格尔《存在与时间》的重要影响，正如我们在第三章所见，那时的福柯对路德维希·宾斯万格的海德格尔式存在主义精神病学（Daseinanalysis）尤其感兴趣。

无论福柯早年对存在主义现象学的热衷是什么性质，毫无疑问，他很快就觉得现象学叙述的主观立场有很多不足。但他究竟沿着怎样的轨迹实现了对存在主义现象学的疏离，这一点尚不明确。总体看来，20世纪60年代，当所谓的“结构主义”思潮蔚为壮观、大行其道之时，现象学逐步式微。这股新的思潮有诸多完善程度各异的理论观点，其共同之处在于，不同于现象学对生活体验的描述，它们解释人类社会的现象时着眼于潜在的无意识结构。这些理论包括索绪尔的语言学、拉康的心理分析、罗兰·巴特的文学批评、克劳德·列维-施特劳斯的人类学以及乔治·杜梅齐尔对古代宗教结构的比较研究。福柯一贯否认自己是结构主义者，并且嘲讽一些趣味平平的学术媒体把自己归入结构主义流派的做法。（在《临床医学的诞生》一书中，他曾多次谈到自己采取的是结构主义的研究方法，但在随后付印之时又特意将“结构主义”一词删除。）既然结构主义公然宣称自己是非历史（共时性而非历时性）的研究，无怪乎福柯要与之划清界限。但是，福柯的考古学显然和结构主义理论有契合之处（他也曾专门强调杜梅齐尔的作品对他的研究的重要性）；同时，他指出，较之于结构主义，现象学对语言和无意识所作描述的不足是导

致其衰落的重要原因。

然而，福柯思想中的一些更明显的特点也使他与现象学相去甚远。例如，福柯强调先锋派文学中作者以及心理主体中心位置的消解具有重要意义，认为阅读尼采（指1953年前后，他受到巴塔耶和布朗肖的启发开始阅读尼采，而尼采的作品在当时的法国尚未盛行）对于他脱离以主体为中心的哲学理论起着重要作用［访谈录，“结构主义和后结构主义”，《福柯主要作品集》（卷二），第439页］。然而，最为重要的因素还是他对法国历史和科学哲学，尤其是乔治·康吉兰的研究的涉猎，要知道，康吉兰是福柯疯癫史论文的正式指导老师。

按照福柯自己的说法，康吉兰（以及他在索邦大学的前任加斯东·巴什拉）代表了一种与现象学截然不同的思维模式，这种思维强调驱动人类思想发展的是概念的逻辑而非生活体验。康吉兰的学生们——福柯显然把自己视为其中之一——摈弃现象学的“经验哲学”而接受了康吉兰的“概念哲学”。在20世纪60年代，康吉兰的概念史为福柯的考古学提供了重要的参考模式。多年以后，在一篇探讨康吉兰的文章［“生命：体验和科学”，《福柯主要作品集》（卷二），第465——478页］中，福柯勾勒出经验的一个生物性概念，以此取代现象学中以主体为中心的生活体验（vécu）。



图9加斯东·巴什拉

但是至少对福柯而言，巴什拉和康吉兰的思想传统提供了一种可以取代现象学而不只是对它进行哲学批判的研究方法。要想找到福柯对现象学的哲学批判，我们就得把目光转向福柯在《事物的秩序》中对现代思想的研究。这本书的终极目标是要理解奠定现代社会科学之基础的考

古学框架（即知识型），但由于福柯认为该框架是被“人”这一哲学概念——尤其是和康德思想相联系的“人”的概念——所主导，他的讨论也就包含了对现代哲学的批判。

自笛卡尔始，现代哲学的首要问题就是我们的表述（经验、观念）是否能准确地再现我们意识之外的世界。例如，笛卡尔就曾经发问，我们怎么能知道我们的观念和存在于我们之外、具有空间和时间维度的事物相对应？而休谟的问题是，我们如何确定我们对观念之间常规联系的经验（例如，太阳每天都会升起）和现实中的必然联系相对应？在康德之前，没有人能找到令人信服的答案（尽管有过类似休谟所提出的那种很有说服力的暗示，认为这些问题本身不需要答案）。

康德代表了一个重要的转折点，因为他对再现的可能性也进行了反思，不仅追问我们对世界的表述是否真实，而且质疑我们怎么可能对任何事物进行再现（无论准确与否）。康德坚信，这一转变之所以是关键性的，是因为对新的问题的回答可以为回答原来的问题提供一种思路。他特别指出，无论对什么对象，只有在一定条件下，再现才成为可能，例如，要求该对象存在于一定的空间和时间当中且是因果规律网络的组成部分。根据这种观点（康德称之为“先验演绎”），我们经验的对象必须存在于一定的空间和时间，同时受到必要的因果规律的制约，否则它们就不可能成为经验的对象。一方面，我们所认识的世界只是局限于我们的体验（现象的世界），而不是世界本身（本质的世界）。另一方面，这种局限性又使我们有可能对世界有客观的认识。

康德的知识观要求人类具备特殊的双重身份。一方面，我们是使认识世界成为可能的必要条件之源：作为“经验”领域知识的源头，我们是属于“先验”领域的存在。但同时，我们自己又是可知的（不仅可以通过经验，还可以通过社会科学获得关于我们的知识），因此属于经验领域的认知对象。福柯用“人”一词来指涉拥有该特定双重身份的人类（他把人称做“经验——先验双重复合体”）。他认为，在这种意义上，在18世纪末之前不存在人的概念。于是，他极富戏剧性地宣称，在19世纪之前，“人不存在”（《事物的秩序》，第308页）。

在福柯的现代哲学史中，人是一个核心问题，其难点在于，如何理解一个单个、统一的存在既是认知可能性的先验源头又是认知的对象。《事物的秩序》一书的第九章纵贯20世纪哲学的主要发展阶段——尤其是胡塞尔、萨特和梅洛-庞蒂的现象学，认为这些哲学发展无一能提出一种关于“人”的连贯观念。各种学说基本都涉及不合理的简化：要么是把经验领域简化为先验领域（如胡塞尔），要么是把先验简单地归入经验范畴（如梅洛-庞蒂）。

这一章是思想成熟期的福柯最接近标准的康德式哲学话语的论述。它读上去像是——正如我的体会一样——福柯在试图证明，现代哲学中所有对“人”的阐释（作为经验——先验双重复合体）都陷入了不连贯的泥淖。但这样的解读——尽管看似符合福柯的写作意图——背离了《事

物的秩序》一书总体的考古学规划，因为在这里，福柯的讨论对象是观念的历史，即一系列作为个体的思想者试图解决同一个问题的经历，而不是针对支撑该历史的无意识结构的考古学研究。进一步说，作为一段观念史，它只能告诉我们某些哲学家没能解决他们的问题，而不能指出他们之所以没能解决问题的根本原因（很可能是考古学层面上的）。然而，如果我们把福柯的描述重新解释为真正的考古学论述，那么，“人”的概念显见的不连贯性只是说明我们的思维脱离了现代认知模式的指引，其结果就是，我们像博尔赫斯的中国百科全书的读者那样，感到“完全不可能那样思考”。无论在哪种情况下，福柯都没能为支持或反对标准哲学的立场提供充分的理由。按照他自己的说法，这也不足为奇，因为提供这样的理由即要求福柯进入现代的知识型（康德意义上的哲学框架）本身，由此放弃他的考古学方法所要求保持的历史距离。笔者由此认为，即使是在他看似最哲学的时刻，福柯仍然没有参与后康德时代的现代哲学论争。

然而，还有一种进一步的可能性，《事物的秩序》一书的某些读者显然曾动心于这种可能性，即福柯或许像海德格尔那样试图开拓一条新的哲学思路，这条新的思路会带领我们走出现代的知识型。《事物的秩序》一书显然有海德格尔式的思维元素。其中最突出的就是对再现以及经验哲学的批判，这也正是《存在与时间》的一大主题；并且，如果福柯暗示说海德格尔自己也未能逃出再现主义者的图景，这只是标准的海德格尔式批判——对哲学导师的批判。同时，书中也谈到语言和存在的关系问题，这无疑是受到海德格尔晚期作品的启发：“语言和存在有何关系？语言真的是针对存在进行言说吗？”（《事物的秩序》，第306页）。开篇和结尾处对“人”这一观念的诘难似乎暗示我们正走向一个“人文精神”即将消亡的时代，这似乎是有意要使福柯更加接近海德格尔，因为海德格尔也曾在“关于人文精神的通信”中对萨特进行诘难。

然而，正是《事物的秩序》中体现的海德格尔式特征使此书不同于福柯的其他作品。这部作品中的哲学主题最为鲜明，同时关于伦理、政治的讨论也最少——对伦理政治的关注一向是福柯“关于现在的历史”的标志性特点。虽然福柯把这本书作为关于社会科学的考古学来写，但书中的分析很难与支配系统发生关联，而福柯后期的作品显示，社会科学和这样的系统密不可分。也许“人”这一观念的确是对我们思维的随意约束，但我们也没有感觉到，对这个概念的超越在显示智性活动的自由度之外还有其他意义。还值得记住的是，《事物的秩序》中大部分内容——尤其是大量关于科学思维模式的细致分析——并非海德格尔式论说。但是既然这本书被视为海德格尔式作品，它就表明福柯的其他作品并非如此。

第七章
疯癫

我不疯癫就不会去研究理智，我不理智就不会去研究疯癫。

对我们而言，“疯癫”和“精神病”同义。我们也清楚，那些不停向陌生人骂脏话且不能自已的人，或认为自己的牙缝填补剂能够接受冥王星发来的无线电信号的人，并不一直都被视为有病。人们曾说他们神灵附体，鬼怪上身，或者就是一种亚人类的动物。但我们认为，对疯癫所持的其他观点如果不是恶意的，那就是无知的体现；在现代人发现疯癫是精神疾病后，疯癫者再也得不到任何对其智性的尊重了。

标准的精神病史把这种观点奉为经典。在法国革命期间，菲利普·皮内尔反对把疯人像动物一样戴上锁链，他去了庇塞特的疯人院释放他们。在那里，他遭遇了共和政府的狂热分子库通的反对。福柯引用了这件轶事，明显带有讽刺的语气：

> （库通）转向皮内尔，说道：“现在，公民，你是不是自己也疯了，要来释放这些野兽？”皮内尔镇定地答道：“公民，我相信这些疯人之所以这么不听话，只是因为他们被剥夺了呼吸空气和享受自由的权利。”“嗯，你想怎么干就怎么干吧，但我担心你会成为自己妄断的受害者。”接着，库通上了马车……每个人都又自由呼吸了；这位伟大的慈善家立即着手工作了。
>
> （引自《疯癫与文明》，第242页）

此外还有关于塞缪尔·图克的类似故事，图克在与此同一时期的英国建立了贵格教会的精神病院（“疗养所”）。这些故事都把主角描述为勇敢且富有同情心的人，对于启蒙思想下显出的这种疾病，他们拒绝迷信说法，更愿意采纳有科学依据的处理方式。但是，福柯坚持认为，“真相与此相去甚远”（《疯癫与文明》，第243页）。

例如，图克的行为就有其宗教和伦理的动机，而不是为了科学。“疗养所”把疯人从锁链的束缚和肉体的虐待中解放出来，把他们置于宁静的环境中。但在这里，他们的任何偏离规范的行为都受到了严格的监控。这种治疗方法就是让疯人“觉得自己对自己身上任何可能影响伦理和干预社会之处都有道德上的责任，并且只有自己有责任”（《疯癫与文明》，第246页）。结论是，“图克创建了一种疯人院，在此，让责任压得喘不过气来的痛苦替代了对疯狂的肆意恐怖”（《疯癫与文明》，第247页）。

图克治疗法的典型例子就是其著名的“茶会”，即“按英国礼仪进行的社交活动”——福柯如是说。在这里，疯人是“疗养所”主管及员工的客人，他们（此处福柯引用了图克的原话）“相互竞争，看谁更礼貌、更得

体”。了不起的是，“傍晚通常在极其和谐、快乐的气氛中度过……其情形既有点奇怪，又让人觉得情感上很愉悦”（《疯癫与文明》，第249页）。但是，福柯对这些场景有着完全不同的解读：“疯人不得不在理智凝视的双眼中把自己对象化为完美的陌生人，也就是说，成为一个抑制自身陌生因素不使其表现出来的人。理性之城只在他们满足了此项要求并且自愿接受无名无姓的前提下欢迎他们。”（《疯癫与文明》，第249——250页）



图10《皮内尔解放疯人》（1876），托尼·罗伯特-弗勒里油画作品

福柯抵制把图克和皮内尔描述为人道主义者的形象，因为他拒斥他们所持有的“人性”蕴涵了现代资产阶级社会价值观的观点：“现在，疯人院必须再现社会道德的伟大延续。有关家庭和工作的价值观、所有被认可的美德现已主导疯人院”（《疯癫与文明》，第257页），福柯坚称，疯人院“不是观察、诊断与治疗的自由王国，而是人受到控告、审理、定罪的审判场所”。疯癫者在此脱去了锁链，却又被“囚禁于道德世界”（《疯癫与文明》，第269页）。这里存在着“强有力的道德禁锢”，福柯讥讽道，“我们已经习惯称之为——无疑是相反意义上的——疯人的解放”（《疯癫与文明》，第278页）。

从福柯的讽刺中，我们完全可以看出某种不切实际却又弥足珍贵的东西。不管怎么说，疯人不是某一特定社会或道德体系的反叛者；他们在任何有意义的人类语境中都表现得极不正常。如果图克的茶会有助于控制本会见谁杀谁的精神病患者，那么，为什么要担心这样的茶会强化了资产阶级的伦理观？

福柯曾与疯人打过交道，应该知道精神病患者通常只是一个精神病

患者，他本来一定会欢迎一种治疗方法，让患妄想症的杀人犯重回传统道德。然而，福柯的愤怒对准的是这样一种疯癫观，它不承认我们合乎常规的标准之外还存在任何有意义的其他做法，并将所有明显偏离这些标准的观点和行为界定为越出正轨。在福柯看来，疯癫作为一种普遍的现象应该被看做对常规状态的有价值的挑战，尽管疯狂有时会带来恐惧，面对这种恐惧时常规状态能让人感到宽心。

但从福柯的角度出发所作的这一反应假定，疯癫除了偏离正轨之外可能也具有某种意义。这真的可能吗？福柯说，如果我们不这样认为，那是因为从历史的角度来看，我们的文化看待疯癫的方式在起作用。他的《疯癫史》就反复论证了这一结论。

他首先对中世纪和文艺复兴时期的疯癫作了一个粗略但关键的回望。然后，他认为，那时的疯癫被看做人类不可或缺的现象。疯癫与理性相对，但作为人类存在的另一类模式，它不是对理性的简单拒斥。因此，疯癫（即使遭到蔑视与憎恨）是对理性的有意义的挑战。它能与理性进行具有讽刺意味的对话（如伊拉斯谟的《愚人颂》），或者占据人类经验与真知的某一不为理性所知的领域（正如博斯的画作或者莎士比亚的悲剧）。不管在何种情况下，关键之处都是：在我们的文化对人类可能性的认识中，疯癫曾在历史上起到了举足轻重的作用。

这种对疯癫的有价值的认识终止于17世纪中期左右，那也是法国人所称的古典时代的肇始期。与中世纪和文艺复兴时期的观点相左，古典时代把疯癫看做对人类理性特征的单纯否定。疯癫被当做非理性（déraison），完全陷入了没有人类意义的动物性之中。相应的，疯人就在观念上被排除在人类世界之外。因此，比方说，笛卡尔在《第一哲学沉思集》中把一系列的可能性作为怀疑自身想法的理由：感观可能具有欺骗性；他可能在做梦；甚至有可能有一位无所不能的恶魔专门在每一关键时刻欺骗他。但是福柯声称（《古典时代疯狂史》，第56——58页），有一种可能性让笛卡尔犹豫不前。笛卡尔曾暗示说，他的想法可能不可靠，因为他很像那些自认为是南瓜脑袋或玻璃脑袋的人；但他此后立即否决了这一可能性：“但他们是疯子，如果我有时认为自己像他们，那么我自己也疯了。”（《第一哲学沉思集》）（福柯和雅克·德里达曾就这段话的阐释产生过激烈的争辩。）

与从观念上把疯人排除在外的做法相关的是形体上的排斥，即通过把疯人关入疯人院，让其与常人的生活隔离开来。这一点在法国1656年的“大禁闭”中得到最为明显的展现。当时，短短数月之内，巴黎超过1%的人口被迫住进了“总医院”分散在各处的分部中。（其中的一个分部是萨彼里埃，现在已经成为一家现代化的医院；最最讽刺的是，1984年福柯自己就死在这里。）但是福柯强调，类似的禁闭行为在整个欧洲到处都有。

在观念与形体上把疯人排除在外也表达了一种道德上的谴责。然而，这不是普通的道德缺陷，比如人类社会的成员违背了某条基本的道

德规范。疯癫是激进地选择了完全拒斥人性和人类社会、选择了一种纯粹（非人性的）动物性的生活。以古典主义的观点看来，疯子的动物性在其受控于激情这一现象中得到体现，激情的操控使得他们精神错乱，误把虚幻当成现实。激情式的谵妄将疯人与理智之光隔开，让其陷入根本性的盲目之中。

现代对疯癫的治疗观与古典主义的观点大相径庭，福柯后来把两者的巨大差别称为知识或话语结构的转变。疯人回归了人类社会，不再是人类界限以外的动物。但是，在这一社会中，疯人现在成为违反道德的人（触犯了特定社会规范的人），他们应为自身的病态怀有负罪感，应觉得需要改变自身的态度和行为。相应的，现代典型的治疗疯人的模式是不仅孤立他们，而且让他们接受道德化疗法。而且，从古典时代监护性的囚禁到现代治疗性的精神病院，这种转变依然拒绝把疯癫看做一种对人类的重大挑战。

现代精神病学在伦理上已公开宣称是中立的，它们治疗的病症并非病人之过，所以有人因皮内尔和图克的明确道德取向而否认他们作为现代精神病学之父的地位，而我们可能会反对这种看法。在早期的道德疗法和后期对疯癫的医学化疗法之间确实存在着显著差别吗？福柯的回应是，精神病院中道德主宰地位的最显著特征是“把医务人员奉若神明”（《疯癫与文明》，第269页）。我们相信疯人只不过是“精神上生病了”，因此认为医生不可避免地应该掌控对他们的治疗。但是福柯宣称，精神病院的规则从来都不是医疗性质的，而是掌握在道德权威手中。医生具有权威，并不是因为他们掌握了治疗疾病的知识（这最多不过是巧合），而是因为他们代表了社会的道德要求。这一点在当今的精神病治疗中十分显著。它徒具医学的外表，但治疗的核心依然是治疗师个人的道德权威，治疗师是体现社会价值的工具。由此，他扮演着如精神分析治疗中的移情那样的核心角色。

只要我们坚持把疯癫被认同为心理疾病的过程看做一个客观、科学的发现，那么福柯的说法就显得难以置信。然而，他所写的历史却暗示，与此相反，一旦摈弃了明确的道德疗法这一观念，把疯癫认同为精神疾病便只是精神病院中医生权威地位合法化的一种手段。医生在精神病院逐渐掌权这一事实最初跟他们的医疗专业水准关系不大。图克和皮内尔建议的道德疗法本质上并不是医学性质的，任何具有道德权威的人都可以实施这一治疗。然而，随着19世纪的展开，医学被客观的、价值无涉的知识这一观念所主宰，带有价值取向的道德疗法就没有了存在的空间。把疯癫作为一种明显的精神上的疾病，这一观点的引入主要是为了让医生对疯癫者的权威保持合理化，而不是因为它是科学真理或者在治疗上取得了成功。

然而，即使当代精神病学不符合它有时所宣称的科学的客观性，我们还是可能会问它是否真的无法实现与疯癫者之间有意义的互动。难道心理分析不是一个明显的反证，因为它使病人免受精神病院的局限且真正在倾听他们的声音？福柯认同以下观点：弗洛伊德去除了精神病院的

大多数特征，仅保留了医生与病人的核心关系。但是，正如我们所看到的，这种关系是现代社会压制疯癫者的关键所在。而且，在福柯看来，弗洛伊德“放大了……医疗人员”的“仙术”，赋予其“半仙的地位”（《疯癫与文明》，第277页）。在分析师的身上，弗洛伊德“集中了……疯人院……所有的权力”（《疯癫与文明》，第277——278页）。分析师的确倾听病人的声音，但在病床之后却又悄无声息地把它转换为“绝对的观察事实、纯粹且慎重的沉默，成为一个通过评判施以惩罚或奖赏的判官，其评判甚至不俯就语言”。结果是，心理分析法“未曾也不会听到非理性的声音”。它在某些病例中是有效的，但最终“仍旧是非理性王国的陌生人”（《疯癫与文明》，第278页）。

但是，如果疯癫已遭禁音，福柯又怎么会对疯癫的声音着迷——他显然对此如此入迷？原因可追溯到18世纪末以来疯癫自我展示的唯一方式：“在诸如荷尔德林、内瓦尔、尼采、阿尔托等人作品的惊雷闪电之中”（《疯癫与文明》，第278页），他们都是前两个世纪伟大的疯人艺术家。我们早就注意到疯人艺术家的主题与福柯对先锋派艺术的兴趣之间存在关联。在两种情况下，他都认为对理性极限的探索将会展现从理智的途径无法企及的真理。

这一思想映射了《疯癫史》中普遍存在的张力，这一张力尤其在该书的开头与结尾处得以爆发出来。在序言（第二版没有收录）和结论中，福柯暗示他所写的是主观属格而非客观属格意义上的“疯癫”史；换言之，他在某种意义上是从疯人自身的立场来写作的，而不仅仅是展示神智正常者感受到的疯人。事实上，序言和结论之间的六百页几乎完全是在讨论后一种感知。但是，我们不应该让这种量上的不平衡掩盖了“自在的疯癫”是该书的核心论述这一事实。

福柯坚持这一论述是因为，他在这一阶段正以写作来反对启蒙运动。与霍克海默和阿多诺（在他们约二十年前所写的《启蒙辩证法》中）一样，他意识到本欲用来解放我们的理性本身也成为主宰我们的主要工具。他所用的修辞极具讽刺意味，是对理性之虚伪性的最直接的攻击；他把疯人作为主角，其目的就是要创建理性体系的替代形式。这一替代形式就是疯人所经历的、疯人艺术家的作品所表现出的非理性的越界经验。

这一研究动向的问题是“经验”的不足，而经验正是它的立论之处。正如福柯自己在《知识考古学》开篇的简短自我批评中所说，“通常来说，（《疯癫史》）赋予了我所谓的‘经验’太高、太神秘的地位，由此显示在多大程度上我们倾向于承认存在一个匿名但普遍的经验主体”（《知识考古学》，第16页）。在笔者看来——我也不必佯装这就是福柯心中所想——这一不足至少具有三层含义。首先，这里有康德哲学的核心真理：经验，仅仅就是经验，必须遭遇作为世界的一部分且具有特定可理解性的某一对象。因此，如果一个经验不具有观念结构所赋予的特征，它就没有连贯的意义——观念结构界定理性的范围进而确定理智的规范。其次，所谓疯人所经历的经验可能是一个不具历史维度的

常量，从一个时期到另一个时期保持不变地流传下来，不受那些改变人类世界的力量的影响。福柯强烈的历史意识不容许出现这样一种自治的经验。最后，即使这样的经验是可能的——这与前两点相反——它在根本上无固定形态、纯属越界的本质，也使其完全不足以成为有效反对统治机制的特定政治行动所需的基础。成功的行动需要明确的计划，这样的计划不可能立足于疯癫的松散爆发上。革命需要严格控制下的破坏行动，而不是无规则的惊雷闪电。

福柯也许从未完全从对这一非理性经验的痴迷中解放出来。但他最终认识到，这并不是对启蒙运动之理性的有意义的替代。这一思想在他拒绝“启蒙运动的敲诈”中表现出来［“什么是启蒙？”，《福柯主要作品集》（卷三），第312页］，他将其理解为是在坚持“每人必须要么‘赞成’、要么‘反对’启蒙运动”［《福柯主要作品集》（卷三），第313页］。此处他已看出“启蒙运动”是“一系列的政治、经济、社会、机构和文化事件，我们在很大程度上仍旧依赖于它”，因而它“构成了我们分析中的例外领域”［《福柯主要作品集》（卷三），第312页］。从这一视角看，启蒙运动就像我们呼吸的空气——它是我们存在的内在组成部分，离我们太近因而无法成为我们的选择对象，不管是赞成还是反对的对象。相反，我们能够也必须通过“一系列尽可能准确的历史探究”［《福柯主要作品集》（卷三），第313页］与它互动。理性是我们自身的一部分，尽管对这一部分需要不断进行分析与评判。但是，我们也没有必要全面挑战理性，就像福柯在《疯癫史》中所预见的那样。

疯癫者的“声音”这一浪漫想法还能在我们与理性的抗争中占有一席之地，但仅仅作为一种笼统的提示：我们永不应该满足于现在对理性的运用。正如真理的观念被用于警示我们，即使“完全被证实的”主张可能最终也是错误的，疯癫这一观念同样也能提醒我们，目前被视为合理的有可能某一天会被证实为非理性的。然而，对于后期的福柯而言，这种十分笼统的警示在我们与理性的斗争中并没有特别大的意义，因为启蒙运动使理性成为我们历史命运的一部分。

前一章提及的讨论康吉兰的文章中，福柯提出了一个新的概念，这一概念提供了疯人经验所缺乏的具体性。这一概念即“错误”，它被认为是对我们认识背景中的规范的特定偏离。尽管“错误”通常被认为是完全负面的——作为追求真理的失败，但福柯指出，这种负面意义只是相对于对现实的特定概念化而言。从一个更为开阔的视角来看，一种知识体系中的错误可能会是提出另一知识体系的开创性真理。例如，哥白尼的地球绕太阳旋转的思想在亚里士多德和托勒密的天文学体系中就是完全负面意义上的错误，但它成为了17世纪新天文学体系的基石。从这种意义来看，知识本身必须被理解为错误的一种形式。

这种把知识看做错误的观念是一个与福柯早期对疯人越界经验（更宽泛地讲，先锋艺术）的领会旗鼓相当的具体且有效的思想。错误本身是一种越界，违反了我们的概念背景所设定的界限。它是疯癫之宇宙性闪电的局部化和世俗化版本。但是，错误在形而上层次的欠缺在它的历

史有效性中得到了充分的补偿。正是因为错误代表了对特定规范的特定偏离，而不是笼统地反对规范性这一观念，它对我们所处的世界才施行了实际的改变，而没有从美学意义中逃离。最终，福柯使疯癫的狂喜从属于（创造性）错误的反讽式满足。

第八章
罪与罚

惩罚的权力从本质上来说与治疗和教育的权力无异。

1757年1月5日，四十二岁的罗贝尔·达米安突然手执尖刀冲向国王路易十五并刺伤了他。达米安曾在法国部队中服役。他被捕的时候毫不反抗，声称只是想吓唬一下国王，并不想杀他。但达米安还是被定了弑君罪（实即弑父罪，因为国王通常被视为臣民的父亲），不到两个月后就被处决了。处决是公开进行的，场面残忍，吸引了大量的围观者。福柯在《规训与惩罚》开篇引用当时一位目击者的记述，再现了酷刑的细节，包括达米安如何被四马分尸。写完这次场面可怖的行刑之后，福柯未作只字评论即转向另一份大约八十年后出现的文献，一份1837年巴黎少年犯监管所的规章。该规章写道："犯人的作息日冬天从早上六点开始，夏天从早上五点开始。终年每天劳动九小时，学习两小时。作息日冬天至晚上九点结束，夏天至晚上八点结束。"（《规训与惩罚》，第6页）引述了这条规定和另外十一条类似的规定之后，福柯终于评论了一句："我们看到了一次公开行刑和一份作息时间表。"（《规训与惩罚》，第7页）

这里出现了两种范例性的惩罚模式：第一个例子发生于启蒙运动后期，虽遭到相当多的批评，但它是18世纪中期之前欧洲惩罚囚犯的典型方式；第二个例子代表了一种新的、比较"温和"的惩罚方式，看似一种更加文明、更为人道的惩罚思路的产物。在福柯的论述中，第二种惩罚理念最终促成了他称之为"规训"的现代惩罚系统的完善。

那么，是否这一新的理念——笼统而言，就是以人身监禁代替肉体折磨的惩罚方式——就像它所表现出来的那般开化、进步？对此，福柯表示怀疑，认为关键之处"不在于减轻惩罚，而在于更好地惩罚"（《规训与惩罚》，第82页）。

福柯先将现代时期和前现代时期的惩罚思路作了比较，列举出四个大的转变：

1.惩罚不再是一种公开表演或者景观，不再是君主不容违背的不可抗力的展示，而变成一种为了维持公共秩序而不得不实施的分散的、几乎令人难堪的限制行为。

2.惩罚所针对的不再是犯人所犯的罪行，而是犯人本身；法律所关注的与其说是罪犯做过什么，倒不如说是导致他们这样做的因素（环境、遗传、父母的行为等）。

3.那些依法量刑的法官们在决定惩罚的性质和期限上不再起决定性

作用，取而代之的是各种“专家”（病理学家、社会工作者、假释委员会），由这些专家来决定如何判刑、如何具体实施刑罚。

4.惩罚机制所宣称的目的不再是报复（无论是为了警示他人还是为了纯粹的正义），而是使罪犯接受改造、重新做人。

福柯并不否认废止肢解罪犯尸体的刑罚是一种进步。但是，这种“更加温和”的方式暗含了更加阴暗的一面，即一种全面控制的强烈意图。在一定层面上，这种阴暗面表现为从野蛮但分散的肉体惩罚转向减少疼痛但更具侵犯性的心理控制。前现代的惩罚粗暴地折磨罪犯的身体，但满足于通过痛感来实行报复；现代的惩罚要求罪犯发生内在的转变，要求其内心皈依于一种新的生活方式。但现代刑罚对心灵的控制本身就是一种更加隐晦却更为彻底的身体控制，因为改变心理态度和倾向的目的就在于控制身体的行为。用福柯的话来说，在现代时期，“心灵是身体的牢笼”（《规训与惩罚》，第30页）。

《规训与惩罚》最引人注目的论题是，原本用来约束罪犯的训诫手段已成为其他现代控制场所（学校、医院、工厂，等等）的范式，导致整个社会弥漫着狱规的力量。福柯说，我们生活在一个“监狱群岛”上。

例如，我们可以在新式的军事训练中发现现代规训控制体系的突出特点。这种训练的目的是使普通人愿意而且能够去杀敌。在前现代时期，练兵重在发现适合这种任务的对象——那些孔武有力、体格健壮又胆量过人的人，然后利用荣誉和恐惧的法则对他们进行普遍动员。与此不同，现代的士兵是经由高强度的专门训练造就的。尽管他们起初可能并不特别适合军事生涯，新兵讯练营却使他们“成为”士兵。与模特儿或者演员这些要靠天生吸引力的职业不同，当兵的关键不在于看上去像个士兵，而在于确实去“做”一名士兵——这就需要进行系统的训练。

纪律训练的鲜明特点在于，首先，它的实现途径不是通过对整个身体的直接控制，而是通过对身体特定部位的细部控制。如果想教会士兵如何使用步枪，我们会把整个过程分解成几个有序的精确步骤。只把整个过程演示给他们看然后告诉他们“就照这样做”，这显然是不行的。训练的核心不仅在于达到目标，确保士兵会以这样或那样的方式做我们想让他们做的；关键在于，还要通过一套特定的程序来实现训练的目标。我们不仅希望你能对敌人开枪；我们还要求你这样握枪并举与肩平，这样瞄准，这样扣动扳机。一句话，这是一种微观管理。福柯对现代的规训体制作了总结，认为其目的是制造“驯顺的肉体”，那些肉体不仅会做我们让他们做的，而且以我们希望的方式去做（《规训与惩罚》，第138页）。

“驯顺的肉体”通常是三种典型现代规训方式的产物。其中，层级监视的方式建基于这样一个显见的事实，即我们能够仅仅通过监视来控制人们的行为。城墙上的瞭望台就是一个很好的例子。现代权力体系将监视的技巧提升到了新的高度。过去，建筑物往往是当权者特权地位的表现，突出他们身份的高贵（“宫殿的华丽”），或是提供给他们一个监视

下属和敌人的有利位置（“堡垒的构造”）（《规训与惩罚》，第172页）。现代的建筑结构满足普通人对建筑的功能性需要，与此同时，现代的建筑设计“使建筑物里的人清晰可见”。例如，报告厅中阶梯式排列的座位，那些有大窗户和宽走廊、光线充足的教室，这些设施在促进求知的同时，也使得教师们很容易看到教室里每个人的一举一动。类似的监视技巧也被用在医院的病房、军营以及工厂的工作间里，它们都是实例，表明“一个建筑物应该能够改造人：对居住其中的人产生影响，便于控制他们的行为，……有助于了解他们，改变他们”（《规训与惩罚》，第172页）。

对福柯而言，现代规训权力最理想的建筑形式是杰里米·边沁的全景敞视监狱，该建筑的设计理念是用最少的人力实现对犯人最大限度的控制。尽管接近这种构想的监狱直到20世纪才最终出现，这种控制理念在现代社会已经逐步盛行起来。



图11全景敞视监狱造型，伊利诺伊州立监狱，1954年

在这样的监狱里，每个犯人住在单独的一个囚室内，囚犯互相隔离，互相看不到对方。这些囚室环绕一个中心塔楼而建，塔楼中的监控者可以随时监视囚室内的情景。这里，控制的实现依靠的不是监视这一事实而是监视的可能性。事实上，监视者只会偶尔向某一间囚室看去，

但住在囚室中的犯人不知道这种“偶尔”何时发生，所以必须假设自己总是在被监视。其结果是，我们“在被囚者身上造就了一种有意识的状态和持久的可见性，从而确保权力机制的自动运行”（《规训与惩罚》，第201页）。

现代规训控制的另一个鲜明特征是对规范化评判的兴趣。评判个人的标准不是他们行为本质上的正误，而是这些行为使他们在一个分等级的序列上处于什么位置，这个序列可以用来把个人和所有其他人进行比较。孩子们不能只是学会阅读，还要保证处在他们阅读小组的前五十名。一家餐馆只提供美食是不够的，它必须成为全城十个最好的餐饮场所之一。规范化的概念渗透到我们社会生活的方方面面。从正式层面上讲，我们为教育计划、医疗活动以及工业程序和产品制定了全国统一的标准；在非正式的意义上，我们总喜欢把从旅游景点到我们的体重甚至是性生活质量等各种事物按等级顺序列一个清单。

规范化评判是一种极具普遍性的控制方式。没有人能够逃避这种评判，因为无论你的成就有多高，评价的尺度都告诉你还有可能存在更高水平的成就。此外，所谓的“规范”把一些行为界定为“不正常”，由此将这些行为置于社会（甚至人类）所能接受的范围之外，尽管它们远非提倡前现代式暴力权力的公然越界行为。被评判为不正常的恐惧时刻约束着我们这些现代人。



图12福柯和演员们在电影《我，皮埃尔·里维尔》的拍摄现场

最后，审查把层级监视和规范化评判的技术合二为一。福柯说，这是“一种规范化的目光，它建立了个人的可视性，以此实现对个人的区别和评判”。作为现代权力/知识的重要作用场域，审查把“力量的部署和真理的确立”（《规训与惩罚》，第184页）融为一体。一方面，审查可以得出关于被审查者（包括病人、学生、求职者）的实情，同时，通过在

审查中建立的规范可以控制被审查者的行为。

审查这种规训方式同时暴露了个人在现代权力/知识的网域中的新式地位。它将个人置于一个“书写的网络”中（《规训与惩罚》，第189页）。每项审查的结果都被记录成文，这些文献提供了关于被审查的个人的详细信息，由此允许权力机制实现对个人的控制（例如学校的缺勤记录、医院中病人的病历）。基于这些记录，掌权者可以确立类别、平均水平以及规范，为知识的产生打下基础。审查把个人变成了“实例”——体现了该词的两种意义：科学例证，同时又是关注的对象（当然，对福柯而言，关注即意味着控制）。这个过程也颠倒了可视性的两极。在前现代时期，权力的实施本身具有高度的能见性（如城镇中的驻军、公开行刑），那些认知的对象则隐身在暗处。然而，在现代社会，权力运作通常是不可见的，对目标的控制则通过使它们高度可见得以实现。现在，具有最高可见性的是那些厚厚的卷宗被保存并由大批匿名、不可见的公务人员审阅的人（罪犯、疯癫者）。

在某种层面上，《规训与惩罚》对于囚犯的意义相当于《疯癫史》对于疯癫者的意义。该书剖析了我们对边缘化群体采取的所谓人道主义措施，展示了这些举措独特的支配方式。和《疯癫史》不同的是，这本书的分析集中在对体制结构而非思想体系的追根溯源；这就是说，与其说它是考古学研究，倒不如说它是一项系谱学研究。但这一区别只是着重点方面的，因为我们看到，《规训与惩罚》的系谱其实建基于对监狱这一概念的考古学认识之上，而《疯癫史》也非常关注我们关于疯癫之认识的制度化后果。

《规训与惩罚》和福柯此前作品的最大不同之处在于，福柯在此书中提出监狱模式已经转移、渗入了现代社会的各个方面。因此，这本书不像《疯癫史》那样以一个我们（正常的社会）借以定义自己身份的具体的他者人群为关注中心。在这里，社会本身看似由众多受支配的他者组成，这其中不仅包括罪犯，也包括学生、病人、工厂工人、士兵以及购物者等等。我们每个人都以各种方式成为现代权力作用的对象。相应地，现代社会不存在单个的权力中心，也没有一个例外的“我们”作为定义边缘化的“他们”的标准。权力分散在社会各处，形成大量的微观中心。这种分散对应于权力演化的背后不存在任何目的论（没有统治阶级，没有所谓的世界历史进程）这一事实。现代权力是众多微小的、无组织的动因以系谱学的方式产生的偶然结果。

福柯所呈现的现代权力图景挑战了大多数革命运动，尤其是马克思主义运动的前提。这些运动通常把特定的群体和机构（如资产阶级、中央银行、军事高级指挥部、官方新闻媒体）作为控制的源头，声称对它们的破坏或改造能够带来解放。在前现代时代，权力被高度集中在宫廷和几个相关的机构手中，这样的革命运动能够取得胜利。那些马克思主义者就像是为一场逝去的战争制定作战计划的军事战略家；他们以法国大革命为榜样，试图在一个国王已经不存在的世界里砍掉国王的头。即使革命者占领了政府办公室、军事基地、官方报纸媒体，还是有不计其

数的其他权力中心会抵制革命。福柯本人举了前苏联作为“经过易手的国家机器的例子，但这个国家机器控制之下的社会在等级、家庭生活、性和身体方面大抵和资本主义时代一样”（《权力/知识》，“地理学问题”，第73页）。革命所追求的根本性转变要求对国民生活的细枝末节进行集中控制。由此，我们看到了关于现代革命极权倾向的福柯式阐释。

这种分析似乎导致了一个极端保守的结论，即有意义的革命以及由此带来的真正的解放不可能存在：现代微观中心的权力网络唯一的替代方案就是极权统治。笔者认为，福柯应该会同意这是唯一可能的全球性替代模式。但是，福柯自己的结论不会是这种保守的绝望之声，而是对革命解放事业要求带来全球性变化这一假设的否定。对福柯而言，政治——甚至是革命的政治——总是地方性的。

然而，地方性经常会成为极端保守主义的避难所。尤其是考虑到福柯所说的压制的大众化——根据地方性的背景，我们都是受害者——他如何能避免把有效的革命运动消解于一系列永无休止的琐碎抗议之中？那些银行家、律师以及正教授们同样会抱怨自己受到了剥削（比如作为员工或者消费者），他们的抗议之声和其他人的同样合理正当。然而，福柯在此可以借助边缘的这一概念，自20世纪70年代起，这个概念代替了视疯人为一种极端的他者的浪漫主义观念。和疯人不同，边缘化的群体或个人仍是现代社会名副其实的组成部分：他们说这个社会的语言（尽管可能带着口音），接受很多通行的社会价值观念，起到重要的社会和经济作用。与此同时，和我们绝大多数人不同的是，他们永远处在社会的边缘地带。这种处境是出于以下一到两个原因：界定他们生活的或许是和主流社会相左的价值观念（例如同性恋者、非正规宗教的信仰者、来自非西方文化传统的移民），或者他们从属的群体的利益被主流群体有组织地压制了（如流动务工者、贫民窟学校的孩子、沿街拉客的妓女、监狱里的囚犯）。

和疯人不同的是，被边缘化的个人或群体的价值观对我们自己的价值观提出了有力的挑战，而在我们的社会中满足他们的需求似乎也不为过。因此，他们关切的事可以成为有效的政治行动的焦点。同时，这样的政治行动很可能是没有乌托邦式全球目标的真正革命。对我们而言，要真心真意地和疯癫者口称“我们”，就要求摧毁我们核心的价值观念和社会体制，但边缘者的权利和要求建立于对我们社会某些特征所作批评的基础之上，我们的社会可以不被推翻而得到改良。

边缘者的政治本身似乎是另一种边缘化的手段，因为在这种政治中“我们”主张替“他们”说话的权利。福柯明显察觉到了这种危险，他坚持认为政治行动应该为边缘群体成员提供说话和被聆听的机会。因此，在20世纪70年代初，他和同伴丹尼尔·德斐尔一起建立了“监狱情报团体”（简称为GIP），利用福柯作为学术名流的地位吸引媒体对囚犯的关注，让他们有机会自己直接说话。

边缘性是认知学语境下“错误”的政治对应物，这一概念我们在前文谈到过。从政治的角度理解，错误当然不仅表示语言陈述的不实，还涵盖非语言学意义上的不适之举、导向错误的价值观念等意。笔者认为，福柯式的政治学就是努力使造成群体边缘化的“错误”和主流社会的“真理”进行创造性互动。倘若这种努力获得成功，这些边缘群体就不再是支配所指向的特定对象，而作为一个整体的社会本身也会因接受此前被拒斥为错误的事物而得到改造和丰富。

或许有人认为，我所说的“创造性互动”只是主流社会同化边缘群体的一个幌子，只会破坏他们最具特征的价值观念。但是，互动未必就会产生趋同式的同化，特别是如果在互动中边缘群体能获得被认真聆听的机会。另一方面，这里也会产生另一个问题，即是否值得或者在多大程度上值得与某一边缘群体进行互动。我们可能会认为某些边缘群体（如新纳粹主义或者一些天启式宗教流派）的需求和价值观念与我们的根本价值观念相冲突，我们对他们最多能做到容忍——这也是合情合理的。

最后，我们还面临这样一个难题：为什么我们的政治活动如此关注边缘群体？比方说，为什么不采取新保守主义的政策强化对主流价值观念的信奉，或者向别的社会推广我们的主流价值观念？对于与福柯一样认为自我批判和对他者的欣赏应该是我们的核心政治议题的自由主义者，这是一个关键问题。不幸的是，和约翰·罗尔斯这样的自由主义者不同，福柯对此鲜有回应。他自己的政治立场似乎只是源于他个人对不断的自我改造的倾心。他对边缘群体的关注也主要反映了他对困于某一固定身份的恐惧。在此，对福柯而言，政治从根本上是个人的。对于那些没有这种恐惧的人，福柯只能说——他曾在类似的语境下说过这句话——“我们来自不同的星球”（《快感的运用》，第7页）。

第九章
现代性经验

具有讽刺意味的……是让我们相信我们的“解放”尚无定论。

福柯是一个同性恋者，现代性史的写作对他来说一定是倾注了特殊的个人感情的一件事。福柯的传记作家透露，福柯在青少年时代因性取向遭了不少罪，因为20世纪40和50年代的法国社会大多以此为耻或为此感到愤怒。即使巴黎高等师范学院的总体氛围比较宽容，但对同性恋也不完全友善。福柯明确表示，他在瑞典工作的原因之一是希望找到一个对性的态度更加开放的环境，虽然这一愿望没有完全实现。尽管福柯性生活的具体情况仍旧笼统而不可知（难道不应该如此吗？），但是我们有足够理由认为，作为同性恋被边缘化的经历是他生活的一个重要组成部分。另一方面，他也像别人一样不愿接受“同性恋”的身份。从记录在册的资料来看，他极少以“同性恋者”的身份写作或讲话，而当他这样做的时候，例如在同性恋出版物对他的几次采访中，他对同性恋积极分子运动更多的是一个同情的旁观者，而不是投身其中的参与者。对他最具吸引力的是他眼中的同性恋者近来对新型的人类社区和身份的探索。

不管怎么说，同性恋只是福柯讨论性史时的众多话题之一。除了有一卷名为“性变态者”之外，他还有数卷讨论儿童、妇女和已婚夫妇。不仅如此，他对该项目的一个总述性的导论（唯一真正得以发表的那一卷）表明，正如在《规训与惩罚》中那样，他的研究将从边缘化群体扩展开来从而包括现代社会的任何一员。事实上，从一开始就很明显，福柯对性经验的研究正在拓展一个超越权力关系的维度。它正在成为一种历史，不仅是政治意义上而且也是心理和伦理意义上的主体塑造的历史。

然而，起点依旧是福柯对于现代权力的看法，这在《性经验史》的第一卷中得到明确的展现。因此，福柯最初对性经验的处理方式大体上是《规训与惩罚》中所用的系谱学研究方法的直接延伸。这一方法被用于研究多种关于性经验的现代知识体系（“性科学”），目的就是要显示这些体系与现代社会权力结构的紧密关联。福柯这部分讨论的重心在于他所称的“压制性假设”。这是一个寻常的假设，认为现代社会对于性的态度（始自18世纪，在维多利亚时代达到顶峰，至今仍具有重要影响力）主要是负面的；认为除了在一夫一妻制的狭窄空间内的性经验之外，其他性经验都遭到反对，发不出声音，并遭到最大程度的抹杀。

福柯并不否认压制的事实。维多利亚时代的确曾给女人束胸，审查文学，并开展声势浩大的反手淫运动。但他否认现代权力主要通过压制来施行，否认反对压制是抵制现代权力的有效手段。相反，他认为现代权力通过发明新的话语创造出新的性经验形式。例如，尽管同性性关系在整个人类史中都存在着，但同性恋者作为一个有其自身心理、生理甚

至基因特征的独特群体，却是现代性科学的权力/知识体系创造出来的。

福柯指出，性压制是一个表面现象，远为重要的是17世纪以来性话题的“真正的话语爆炸”（《性经验史》第一卷：《概述》，第17页），尤其是反改革派在忏悔问题上的立法。忏悔者被要求以一种前所未闻的全面和独特的方式来“审察自己的良心”。仅仅说“我和我妻子以外的女人睡觉了”，这还不够；你得说睡过多少次，采取了什么样的性行为，这个女人自己是否已婚。仅仅报告外在的行为还不够。思想和欲望也同等重要，即使没有实施出来。但这种情况下光说“我想和我妻子以外的女人睡觉”也不够。你还得确定你是否老想着这事，是不是因此觉得愉悦——而不是立即打消了这个想法；如果你有此想法，是无意为之，还是“得到意志的完全批准”？所有这些因素都是告解神父需要考虑的，从而决定负罪的程度（例如，重罪还是轻罪）、确定适当的惩罚措施并提出改进道德的建议。对忏悔者来说，结果是对自身的认识越来越深、越来越准确，这是“自我阐释学”的成果，最大程度地展示了他们内心的性本能。然而福柯暗示，这种本性与其说是自我发现的，不如说是由规定的自我审察构建出来的。我的性身份取决于我被规定在忏悔中使用什么样的范畴。

现代性经验史的大部分内容，是由这些自我认知的宗教手段进行世俗化调整和扩张构成的。忏悔的对象可能不再是神父，但肯定有个医生、心理咨询师、挚友，或者至少是其本人。确定一个人性本能的可能性的范畴不是自选的，而是新兴的现代性科学“专家”权威认定的：弗洛伊德学派、克拉夫特——埃宾学派、哈夫洛克·埃利斯学派、玛格丽特·米德学派。这些专家把实际上只是行为的新社会规范的东西当做有关人性的新发现呈现出来。

当然，作为一种社会建构的性经验与作为生理真实的性别之间还是存在着差别。福柯并不否认存在着（比如）关于人类繁殖的不可否认的生理学事实。但他坚称，一旦我们从纯粹的生理学走向心理学、人类学等领域中那些具有不可避免的阐释性和规范性的范畴时，这种差别就不存在了。比方说，俄狄浦斯情结与资本主义有关家庭的意义假设与价值假设联系在一起；它不只是和受孕的生理过程相类似的事实。甚至于看似简单的生理事实，例如，男性与女性之间的差别，也可能具有规范性的社会意义。何秋兰·巴宾的例子即是一个明证。何秋兰·巴宾是19世纪的一个两性人，被当做女性抚养长大，但在二十多岁时接受了医生的仔细检查并被认定为事实上的男性，从此强迫她以男性的身份生活。福柯公开了巴宾三十岁自杀前所写的心酸的回忆录。

尽管福柯对压制性假设持批判态度，他却能够写出一部与监狱史旗鼓相当的性经验史。现代性科学规定了与权力/知识具有相似角色的性功能障碍的范畴（同性恋、女色情狂、恋物癖等），正如现代犯罪学定义了社会功能障碍的范畴（青少年犯罪、盗窃癖、吸毒、连环杀人等），这些范畴同时也是认识和控制相关“对象”的依据。福柯援引了茹伊的案例，茹伊是19世纪法国的一个略有智障的农夫，偶尔引诱村庄里

的女孩和他进行福柯所说的“无害的拥抱”。无疑这样的事情在法国村庄里上演了数个世纪，但有人向政府当局告发了茹伊，当局于是让茹伊尝到了新兴的性科学的厉害。经过详细的法律和医学审查后，他被确认无罪，但仍旧被关进医院，整个后半辈子都成为了“医学和知识研究的纯粹对象”（《性经验史》第一卷：《概述》，第32页）。我们现在很多人都会为福柯对在我们看来可能算性骚扰的行为的漠视感到吃惊，但福柯无疑也会把我们的反应本身看做现代权力/知识体系在发挥作用的体现。

福柯计划的六卷《性经验史》中有三卷讨论特定的边缘群体：作为抑制手淫运动对象的儿童（《儿童的十字军东征》）；作为由性导致的歇斯底里症患者的女性（《歇斯底里的女性》）；被视为性行为“不正常”的同性恋及其他群体（《性变态者》）。所有这些人，正如《规训与惩罚》中的罪犯一样，都是由层级监视与规范性评判所建构和控制的。不仅如此，正如犯罪行为的例子所显示的，我们没有现实的可能性去消除甚或大幅减少目标行为，因此权力机制的实际功能只在于控制某些部分的人口。福柯计划中的第四卷是《马尔萨斯式的夫妇》，讨论的主题将是设计用来限制人口并提高其质量的多种权力结构。这也和在《规训与惩罚》中一样，很容易被视做规训力量向非边缘群体的扩展与延伸。

在《性经验史》导论的结尾章节，福柯似乎超越了性经验本身，提出了生物权力的概念，这一概念涵盖了所有针对作为在世生物的我们的现代权力形式，把我们作为不仅是正常性行为而且是正常生物行为规范的作用对象。生物权力关注的是“管理生命的工作”，是一个在两个层面运作的过程。在个体的层面，存在着“人类肉身的解剖学政治”；在社会群体层面，存在着“人口的生物政治学”（《性经验史》第一卷：《概述》，第139页）。第一层面是对《临床医学的诞生》中医学主要的认识论疗法的隐性补充，以此彰显了界定健康个体的医学规范的政治意义（广义，包括社会和经济等方面）。于是（比如）现代医学对于肥胖的观念与“胖人”这个边缘社会群体相对应，而现代药物治疗疾病的技术与药品行业的经济学错综复杂地联系在一起。第二个层次关注的是把整个国家的人口作为一种必须加以保护、监控和改良的资源。因此，资本主义要求全体性的医疗和教育来保证充足的劳动力资源；种族主义的意识形态呼吁采取优生措施保护人口“储备”的纯洁性；军事谋略家提出“总体战”的概念，不仅指军队之间的战斗，还指全体人口之间的战争。

于是，我们看到，福柯的现代性经验史的研究计划从一开始就已扩展为现代生物权力史。20世纪70年代末，他开始讨论此类历史主题。举例来说，福柯重新讨论了医学史和精神病学史的问题，但现在的分析视角是他新的权力观念。同时，他开始研究他所谓的“管理的艺术”，即从中世纪田园模式发展而来的、统治者关爱所辖人民的艺术。

然而，更为重要的是这一计划的另一发展方向，福柯后来把它称为“主体的历史”。这一趋势早在《规训与惩罚》中就已浮现：福柯在书中间或提到，规训所控制的对象如何主动将控制他们的规范内化从而成

为自身行为的监视者。在性经验方面，这一现象占据了中心位置，因为个体应能领会自己作为一种性存在的本性，并且根据这种自我认知改变自己的生活。因此，我们不仅仅是那些对我们进行过专门了解的规训活动的对象，也同时作为对我们自身的知识进行自我审查与自我建构的主体而受到控制。

这一新视角让福柯能够质疑现代社会性解放的理想。我通过自我审查发现了内心深处的性本能，通过克服各种焦虑和恐惧来表现这一本性。但我真正解放自己了吗？或者，我只是按照一套新标准重新塑造了自己的生活？难道乱交不也像一夫一妻制那样是一个高标准的理想？乱交要求在性生活方面具有冒险精神，这难道不会如传教士的职业要求其一本正经一样成为一种负担？杂志、关于自慰的书籍、指导我们过解放了的性生活的手册，这些都似乎要引起我们内心对于自身性魅力与性能力的不安与恐惧，正如布道和训诫试图让我们的祖父辈对纵欲的危险感到不安与恐惧一样。更为重要的是，我对性解放要求的接受难道比我们祖父辈对传统道德要求的认可更能反映一个人的“本来面目”？福柯暗示，在上述两种情况下，接受与认可可能只是外在规范的内化。福柯说，我们无休止地争论性的问题，这颇具讽刺意味，因为我们认为这与自我解放有关（《性经验史》第一卷：《概述》，第159页）。

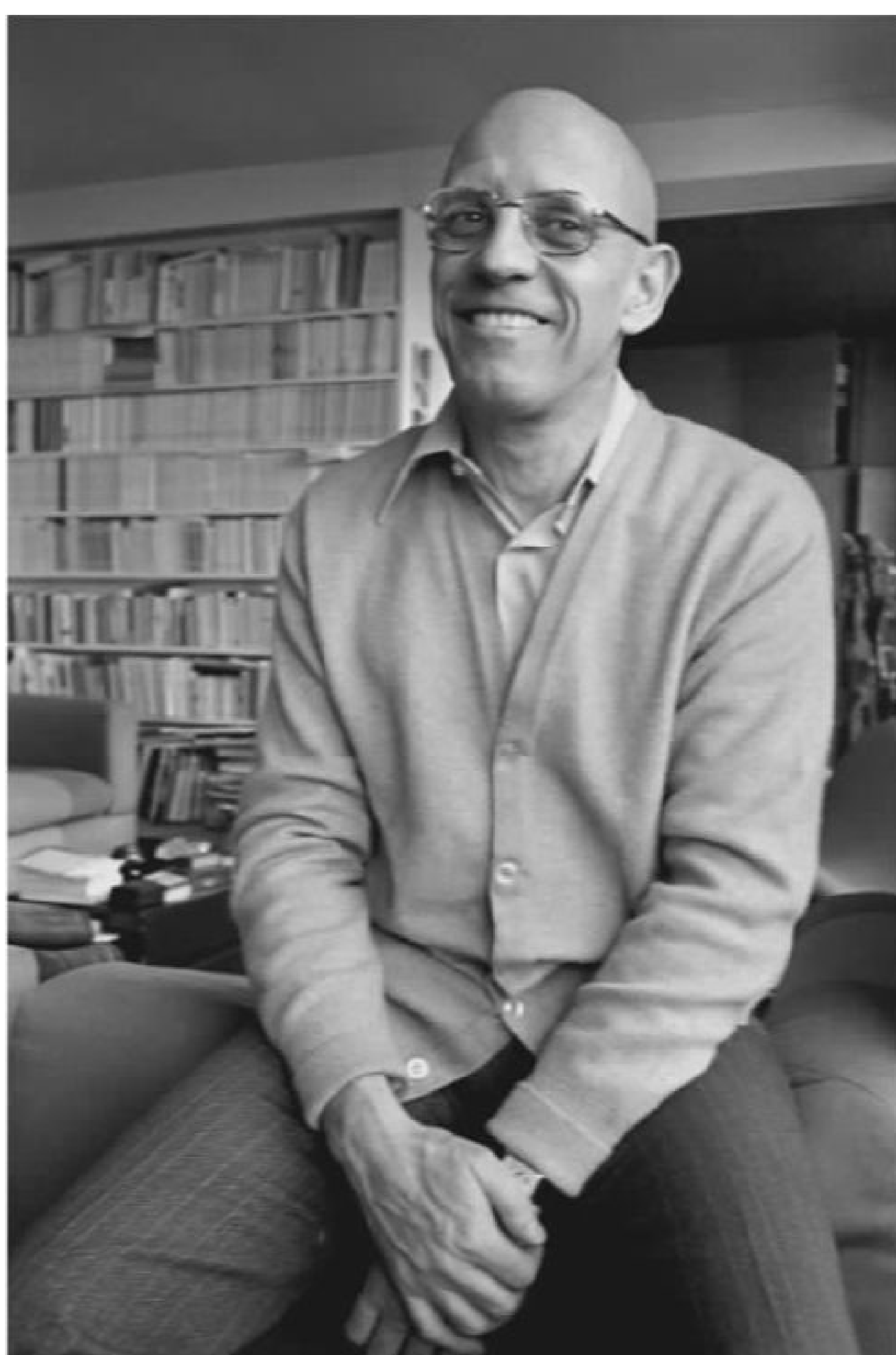


图13福柯在巴黎的寓所，1978年

更重要的是，福柯的新视角使他具有了这样的观点：他对性经验的研究的确是试图理解个体成为主体这一过程中的一个环节。福柯得出了这样的结论：他所写的与其说是性经验史，不如说是主体的历史。这一

转变源于他发现了性经验是我们作为自我或主体的身份的内在组成部分。如果我说我是同性恋或者我对艾伯丁着迷，就是在说我以主体性的具体性表现了关于我自身的十分核心的东西。此处，福柯似乎回到了个体自觉的立场。虽然他在早期选择观念哲学而非经验哲学时放弃了这一点，但我想说他从没有真正远离这一立场，只不过是拒绝了那种忽略主体根本的历史特性而对其所作的先验性解读。无论如何，福柯现在觉得能够也有必要阐明我们成为主体的历史进程。问题不在于自觉如何从不自觉中产生，而在于一个自觉的存在怎样获得了某一特定身份，换言之，怎样逐渐认为自己受一套特定的伦理规范的指导，这些规范赋予其存在以特定的意义和目的。

在《性经验史》中，福柯开始审视对一种伦理自我的现代自觉通过基督教的自我阐释学的世俗化过程诞生的方式（正如在我们前文讨论过的忏悔仪式中）。他最初的计划是在另一部关于中世纪基督教性经验观的独立篇章中充分讨论这一主题，他把该篇称为《肉身的忏悔》[1]。（这原本将成为性经验史中的第二卷，后面还有四卷，分别讨论儿童、妇女、性变态者和夫妇。）福柯说他完成了这一卷的初稿，但对他所写的内容不满意，于是暂搁一边。尽管这篇稿子显然还存在着，但从未发表出来（福柯的家人坚持遵从他的严格指令："死后不再发表任何作品"）。这一手稿在巴黎的福柯档案中心也找不到；极少有人见过这份稿子，因而对其内容也没有任何具体描述。（见过这份手稿的人说它并不真正是一份完整稿，跟福柯所言相左。）

正如福柯对这一研究计划所作的深度思考一样，不管怎样，他都认定他的讨论要从古希腊和古罗马——而不是中世纪——对性和自我的观念开始。他曾得出结论说，要恰当地理解基督教对自我的阐释学认识，他得从古代观念中追踪其根源和变异。他开始重新拾起在学校学过的希腊文和拉丁文，与他在法兰西学院的两个朋友兼同事有过多次的讨论，此二人即罗马历史学家保罗·贝内和古代哲学史家皮埃尔·哈多特。这一重大的方向性调整，加上身体欠佳（后被证实是艾滋病，福柯也因此而死），严重影响了该项目的进度。直到1984年临死之前，福柯才出版了有关古代世界的两册书：《快感的运用》讨论了公元前4世纪的希腊文本，《自我的关怀》探讨了公元前1世纪到公元1世纪之间的希腊和罗马文本。

尽管这两册书被命名为福柯《性经验史》第二卷和第三卷，但把我们曾经讨论过的第一卷看做其导读则没有多少道理。粗略地说，第一卷介绍的研究计划是把现代性经验作为生物权力的例子加以研究的项目：生物学（广义的）知识充当从社会——政治层面控制个体和群体的基础。这是福柯从未能付诸实施的一个计划，尽管有些研究内容分散地出现在《性经验史》第一卷之前和之后的作品中。第二卷、第三卷是一项研究的组成部分，这项研究把古代性经验作为自我的伦理建构的例子。尽管都讨论了基督教的自我阐释学这一主题，这与前期对生物权力的研究却不甚相关。倘若福柯没有把这两本书作为他最初性经验史的后续研究，那么就不会如此具有误导性了。他可能预见到了某一领域更宽的项

目，既从生物权力又从自我建构来探讨性经验。但在弥留之际他似乎偏离了性经验史。他的新方向，正如我们将看到的，把主体的建构与他后来所谓的“真理游戏”而不是性经验联系起来。

【注释】

[1] 原文是Les Avoux de la chair。经查，福柯原计划把《性经验史》第二卷叫做Les Aveux de la chair，作者所用的“Avoux”应该是个笔误。——译注

第十章
古代性经验

性枯燥乏味。

福柯睿智、庄重但又艰深晦涩的文风曾让许多读者饱受折磨，但他最后两本书写得浅显易懂、清晰流畅，让读者颇感慰藉。是临终前的疾病使他达到其作品所反映出的宁静与平和？或仅仅是因为急于在生前完成这一研究而没有时间继续辞藻华丽的繁复文风？依笔者之见，福柯那时已经进入了一个远离在他看来常常“不可忍受”的当下社会的世界，并在那里找到了一种对他极具吸引力的生存模式。

他的主题——自我的伦理建构——自然是从他对现代权力关系的分析中得出的。在他看来，权力关系甚至已经渗透进我们个人身份的内核。毫无疑问，他如此抵制任何固定身份的原因在于，福柯认识到，即便那些表面上看来属于自选的身份也可能只是社会规范的内化。但是，正如福柯把伦理身份的历史建构追溯到基督教的自我阐释学视角及其当代世俗化了的继承者，支配性权力在他的论述中并不显见。

他仍旧利用了“主体”一词的双重语意，大谈伦理规范如何进入个体生活、构建个体身份的“主体化模式”。以对古代文本的考古学分析为源头，这一主体化过程的总体结构当然受到权力关系的影响。该结构包括作为其基础的、与性行为有关的行动（希腊人称为ta aphrodisia，即“阿佛洛狄特[1]的事物”，福柯称之为“伦理物质”），还包含在何种意义上使个体接受伦理法则的约束。福柯把它称为“征服模式/主体化模式”（mode of subjection）[2]，泛指从对社会传统的服从到实现自我满足等等各种行为。这里面除了接受道德法则意味着什么这一问题之外，还有另外一个问题，即主体化过程以何种形式实现，也即它的“展开方式”，这可能包括诸如自觉遵守实践规则，或者相反，突然之间完全改变信仰。此外，这一模式也为道德事业设想了一个最终目的（telos），如实现对自我的控制，或者为来生洗清罪过。

尽管这一图式为权力运作预留了空间，福柯把它应用于古代性伦理的方式却强调了把伦理的主体化当做由看似掌握自身命运的个体实施的过程。结合上述部分例子，他们可能通过严格遵循一套实现自我控制的做法（“自我的技巧”）来完成自我实现的计划。类似地，福柯用明显带有赞赏的语气谈及希腊的“存在的美学”，其中生命就像艺术品一样被创造出来。同样明显的是，福柯关注的焦点远比性伦理宽泛得多。当他还在写作《自我的关怀》时，福柯曾在一次采访中评论说：“比起性，……我对自我的技巧这类问题要更加感兴趣——性枯燥乏味。”［“论伦理的谱系”，《福柯主要作品集》（卷一），第253页］

然而，我们要指出的是，福柯自己已经表明，尤其是在《性经验

史》第一卷中，自我创造只能是一种幻觉。我们可能认为，我们的自由就像现代的性解放一样，只是权力关系约束力的内化。福柯可能被古代创造美丽生活的行动所吸引，但较之于众人，他更清楚这一行为与希腊社会的权力结构缠绕在一起。比方说，试想希腊男人与男孩之间的同性恋行为。尽管这样的行为没有受到基督教对本质上邪恶、反常的行为的责难，但它也因政治原因被问题化了，正如福柯在《快感的运用》中特别指出的那样。男孩，作为某个享有主导权力的男性的被动搭档，同时也被当做城邦的未来领袖加以培养。这样的人怎么可能是和妇女及奴隶处在同一位置上的性对象？无论柏拉图如何论及理想的美和心灵的自我主宰，“柏拉图式爱情”的问题都不能从雅典社会的权力关系中剥离开来。

解决这个问题的关键是问题化这一概念，上文中已顺便提及，实际上它是福柯后期思想的核心观念。问题化构成了个体面临生存时的基本问题与抉择。我的存在被以某种特定的方式问题化，这一事实无疑是由我置身其中的社会权力关系所决定的。但是，尽管生存被问题化了，我还是能够以自身的方式对它所提的问题作出应答，或者更准确地讲，以我在特定历史背景下确定自我身份的方式作出应答。

这里隐含了问题化与边缘化之间的对比关系，尽管福柯从未明确提出。在他引出此术语的古代语境中，被问题化了的是希腊自由男性的生活，而不是那些被边缘化了的群体，比如妇女和奴隶。边缘化对应于一个社会强加在个体身上的最强约束。即使边缘化群体也并非完全被一个社会的权力结构所主宰，因为他们能够参加革命运动（并获得胜利），推翻统治着他们的力量。但他们只能通过与权力的斗争确定自己的身份。社会的“主流”成员，即那些没有被边缘化的成员，受到的约束要小一些。权力网络以一种预期的形式限定了他们，但却允许有较大空间供他们进行进一步的自我限定。与被边缘化的群体不一样，他们在社会中可以占据“合适位置”，给他们提供了以自己的方式进行自我建构的空间。希腊自由男性的“问题化”就属于这种情况。

笔者的观点是，福柯在把话题转到主体的历史（以及古代性经验的历史）的时候，也在无形中把主要的关注焦点从那些生活被边缘化的人群转移到那些生活仅仅被问题化的人群身上。通过这种方式，他不用否认权力的普遍性就巧妙地认可了有些人被允许过一种相对自由、自我创造的生活。在古希腊，这至少包含了一些自由男性；在我们的世界中，它包括了那些像福柯一样有能力也有机会读书和写书的人士。

问题化看似福柯的第三种历史学方法，是对考古学方法和系谱学方法的补充（或替代）。但从严格意义上讲，这种说法是错误的，因为问题化不是一种历史学的方法，而是此类方法研究的对象。转向问题化，就是从边缘化个体转向问题化个体。但福柯在从事古代性经验的问题化研究时，的确对其历史学的方法论作了较大改变。他首先要求对性经验的古代话语结构进行仔细探索，考古学方法当然是这一部分的主要工具。同时，他基本不关心与古代性知识纠结在一起的权力关系。正如我

们注意到的，《快感的运用》论及“男孩问题”的政治根源，而《自我的关怀》中则有一个简短的（用福柯自己也承认的话来说，衍生性质的）章节讨论推动希腊向罗马的性经验观转型的社会力量。但福柯早期著作中所说的权力谱系在这两本书中难觅踪迹。

这是因为，系谱学方法主要关注的是权力与我们现代的统治体系相连通的线索。正如福柯在《规训与惩罚》中所说，它是一部关于现在的历史。但古代希腊和罗马的权力体制太过遥远，很难用我们对现代权力结构的理解把它们描绘出来。如果福柯所关心的只是现代权力结构，他可以按照原计划行事，并不需要回溯到比中世纪田园模式的关爱观念更古老的思想了。然而，一旦主题变成问题化及自我对问题化的创造性应答——在权力体制的缝隙中发展起来的问题，古代人就立即成为有趣的研究对象了。然而，这并不是因为他们是某些问题的特殊根源，否则就需要进行系谱学方法的研究了，而是因为古代人对这些问题给出了多种创造性的答案。

福柯不太愿意放弃“系谱学”这个术语，可能是因为这将他与尼采联系在一起。但他已不再把该术语作为怀疑的工具去追踪现代权力无处不在的痕迹。相反，它是对古代世界“存在艺术”的一种（通常是赞赏性的）描述。所谓古代世界的“存在艺术”，就是“那些有意图的自愿行为，凭借它们，男人们不仅给自己树立行为准则，而且还试图使他们的生活成为具有特定艺术价值、符合特定风格标准的艺术品”（《性经验史》第二卷，第10——11页）。除了这个词语本身，它仅表示对自我建构进行随意描述的宽泛概念。然而，这种描述已经不再是复杂外部权力线索的重构，而是伦理转型的内部方案。事实上，它与哲学史，而不是与福柯所用系谱学一词的原初意义更为接近。或者这样表达更好一些：它是历史模式中发生的哲学本身。

我们将在下文回到福柯的最终“哲学”上。但现在，我们首先要关注一下他的古代性经验考古学，理解一下希腊人和罗马人如何把性经验问题化、福柯又想让我们从他们的问题化中知道些什么。对福柯而言，考古学一直都是比较式的研究。这一次，基本的比较点是基督教的性经验观。这里，尽管没有《反基督者》中的修辞暴力，福柯再次成为尼采的传人：他认为基督教性观念的崛起是一种更令人崇敬的古代观念的堕落。同时，福柯明确表示不可能重回古代的方式，因为他们有严重的自身缺陷，无论如何不可能在我们的世界中存在。古代的方式只能作为我们自我创造计划的启发式指南。

在福柯看来，古代人和基督徒在道德准则及行为方面相对来说差别不大。如果把诸如同性关系这样的明显特例除外，两者在确立伦理法则及这些法则所决定的实际行为模式方面就十分相似。然而，当我们考察伦理主体的建构时，重大的差别就出现了。

差异的根源，据福柯所说，是基督教宣称爱的快感（ta aphrodisia）在本质上是邪恶的，因此是伦理拒斥的主要对象。与此相

反，对于古代人而言，性是自然的善。性成为了伦理问题化的对象，不是因为性基本上遭到禁止，而是因为性的某些方面可能具有危险性。这是因为性之善的一面体现在我们低层次的动物性之中，因为它们往往涉及剧烈的情感。危险性并不在于这可能成为我们生活的主要部分——对基督徒来说正是如此，而古人则认为这是不可避免也无可厚非的——而在于我们可能因过度沉迷于此而扰乱了正常的生活。

相对于基督徒而言，遵循性伦理的法则就是完全排斥性，其理想就是独身，或者对于不那么伟大的人而言，至少意味着把性严格控制在一夫一妻制婚姻的狭小空间之内。相反，对于古代人而言，这是一个合理使用（chresis）快感的问题，不是避免某些本质上邪恶的行为；是在适度的节制下（当然要考虑到我们讨论的对象是自由男性而非妇女和奴隶）充分投入到性活动中来（异性性生活、同性性生活、婚内性生活、婚外性生活）。

为了遵循他们的性行为法则，古代人试图实现自我主宰（enkrateia），在与自我的斗争中取胜，而这是通过自我控制的训练（askesis）做到的。对于基督徒而言，战争的对象是邪恶的外在势力——终极对象是撒旦，它勾起我们的欲望，而要获取胜利则要通过对自我取得重大理解（阐释学），并在此基础上克制自我、服务上帝：不是自我主宰，而是自我否定。最后，古代伦理生活的终极目标是适度（sophrysune），可以理解为一种自由——既是被动的（对激情而言）又是主动的（作为对他者的主宰）。对于基督教来说，唯一值得追求的人性的、有意义的自由是免受欲望困扰的消极自由，除此之外就只有完全服从于上帝的意志。

与基督教的显著对比最鲜明地存在于公元前4世纪的古希腊观念中。在福柯看来，古希腊后期（即早期帝国时代）对性经验的观念基本没有变化，但越来越强调基督教的消极性倾向。比方说，尽管爱的快感仍旧被视为本质上是好的，但更多地强调了它的危险性以及在它面前我们表现出的脆弱性。与此相似，自我主宰的技能仍旧处于中心地位，但越来越多地与自我认识联系在一起。适度这一理想也融入了反思性愉悦的成分。尤其是通过斯多葛派的哲学思想，罗马世界预先埋下了基督教革命的种子。

福柯对于基督教性经验的叙述似乎忽略了“创生是善”这一中心教义。即便是奥古斯丁——福柯本可以列出此公作为反对性经验的观点的主要思想源泉——也坚持认为世界上没有任何东西本质上是邪恶的，并以此对摩尼教徒进行反驳。甚至是人类的堕落，根据正统的天主教教义，也没有从根本上腐蚀人性的任何方面；所有上帝创造的东西，包括我们的性，都得到基督的救赎。当然，福柯可能会辩解说，这些形而上学和神学的教义并不决定实际的伦理说教。但我们还需要看一下他对中世纪性经验的详细论述，才能获知他的真实想法。

前文曾指出，福柯临终前一直所说的系谱学研究已经演变为一种哲

学。要想阐发这一思想，笔者认为最好的方式是对福柯在《快感的运用》的前言中对自己作品总体特征的总结进行评价。福柯坚持认为，从一开始他就在最宽泛的意义上提出一种“真理的历史”。他把这一历史看做由三个主要部分组成：对“真理的游戏”（即为创造真理而提出的多种话语系统）本身或相互关系进行分析；对这些真理的游戏与权力关系的相关性进行分析；对真理游戏与自我的关系进行分析。我们能够立即把对作为话语系统的真理游戏本身进行的研究与考古学等同起来，而把对真理游戏与权力的关系分析与系谱学联系起来。此处，“真理的游戏”指福柯的历史研究所关注的不同的知识体系（真实的或自称的）。我们还能比较自然地由“真理的游戏”的这层意思想到福柯把真理的游戏与问题化联系了起来，他把古希腊人用以解决人类生存问题而创建的哲学理论看做相似的游戏。

然而，尽管福柯的确把哲学看做希腊人对问题化的回应，但他并不认为这一意义上的哲学会创建一套理论知识体系。相反，他紧随法兰西学院的同事皮埃尔·哈多特的研究，把古代哲学从根本上看做一种生活方式，而不是对理论真理的求索。在这一背景下，“真理的游戏”并不指思想体系，而是指讲述真理的实践。《快感的运用》讨论了柏拉图呼吁热爱真理、把真理看做存在于男孩之间的同性性爱背后的纯真理想。然而，柏拉图至少明显倾向于把哲学当做一种理论图景，而不仅仅是一种生活方式。福柯小心谨慎地与这种柏拉图主义保持了距离。

福柯最后一本书的标题“自我的关怀”指的是古代后期务实的哲学流派（尤其是斯多葛学派）的一个重要主题，但该书主要关注的是非哲学背景下的主题，例如医学、婚姻和政治。然而，福柯在法兰西学院和伯克利所作的演讲（1982年和1983年）明确且具体地把哲学当做一种生活方式。在法兰西学院的讲座中，他讨论了苏格拉底（《申辩篇》和《亚西比德篇I》），把苏格拉底作为以“自我的关怀”为重心的哲学式生存的典范和支持者，追溯了古代有关这一主题的后继讨论，例如爱比克泰德、塞内加、普鲁塔克等人的观点。伯克利的讲座讨论了古代“真理的言说”（parrhesia）的理想，把这一理想看做政治和道德的核心美德。在此，福柯讨论了这一观点在欧里庇得斯和苏格拉底著述中的早期发展，也讨论了其在伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派和犬儒主义学派中的后期转型。

我们只拥有这些讲座的录音转写记录（及听众的笔记）。这些材料不够全面，形式也很粗糙。我们无法获知，如果决定要发表，福柯会如何整合这些原始材料。但至少看起来，福柯在生命即将走到尽头时终于找到了可以超越我们可能会称之为“怀疑的认识论”的路径——套用一下保罗·利科的名言。他所有前期的作品，正如他所宣称的那样，都与真理有关，然而与传统哲学家无条件热爱真理形成鲜明对比，福柯让真理接受检验。他的考古学显示，真理通常是如何相对于偶然历史背景而言的，而它本该超越特定的历史背景；他的系谱学显示，真理是如何与权力和统治纠结在一起的，而它本该让我们免受权力和统治的影响。如今，他找到了全面接纳真理的途径，不是把真理作为一套理论知识，而

是作为一种生活方式：不是认识论的真理，而是伦理学的真理。



图14福柯头戴牛仔帽，此帽为他在伯克利的学生所赠，**1983**年**10**月

但是，福柯所说的“真理式的生活”是什么意思？当然不是指我们要按照预设的理想范式来生活，比方说，让上帝的意志或者人类的本性来决定。他对古代人的研究，正如我们所看到的，暗示了两种选择：作为个人自我创造的产物的真理（与艺术相类比）；作为社会美德的真理言说。在全书的最后，我们再次看到了可以用来界定福柯生平和作品的二分法：是审美的，还是政治的？

【注释】

[1] 希腊神话中司爱与美的女神。——译注

[2] 英语中，“接受……的影响”（subject to）以及后文的“征服”（subjection）和“主体”（subject）一词同源，意义上有相连相同之处。——译注

索引

（条目后的数字为原文页码）

A

Adorno，Theodor 西奥多·阿多诺 76

aesthetic（s）美学 8，9，20，29，58，78，102，105，110

AIDS 艾滋病 2，7，99

Althusser，Louis 路易·阿尔都塞 24

Annales school 年鉴学派 135

a priori 先天的 36，37，60

historical 历史的 36

archaeology of knowledge 知识考古学 15，32-42，44-6，50，53，59，60，62，64，65，66，67，76，87，102，104，105，108，109

Artaud，Antonin 安东尼·阿尔托 18，75

Augustine，St.圣奥古斯丁 107

author 10-15作者

death of the 14作者之死

B

Bachelard，Gaston 加斯东·巴什拉 62，63

Barbin，Herculine 何秋兰·巴宾 94

Barthes，Roland 罗兰·巴特 21，61

Bataille，Georges 乔治·巴塔耶 15-19，62

Baudelaire，Charles 夏尔·波德莱尔 57-9

Beckett，Samuel 塞缪尔·贝克特 14-15

Bentham，Jeremy 杰里米·边沁 82

Binswanger，Ludwig 路德维希·宾斯万格 24，61

bio-power 生物权力 95-6，100

Blanchot，M aurice 莫里斯·布朗肖 4，10，17-19，20，62

Borges，Jorges Luis 豪尔赫·路易斯·博尔赫斯 41，66

C

Calvino，Italo 伊塔洛·卡尔维诺 19

Camus，Albert 阿尔贝·加缪 23

Canguilhem，Georges 乔治·康吉兰 62，78

Chomsky，Noam 诺姆·乔姆斯基 36

Christianity 基督教，基督教教义 47，51，99-100，101，103，105-7

Classical Age 古典时代 37

madness in 的疯癫 39-40，72-3

clinic 临床医学see medicine 参见医学

Collège de France 法兰西学院 1，14，15，32，99，108，109

Communist Party 共产党

Foucault and 福柯与 24-5；

see also M arxism 也见马克思主义

concept 概念，

philosophy of 的哲学63，98confinement 监禁 39-40，68，72-3

connaissance（vs.savoir）知识（与认知、认知结构相对）53，59

consciousness 意识 16，18，33-5，98-9

Courbet，Gustave 古斯塔夫·库尔贝 58

Cuvier，Georges 乔治·居维叶 37-9

D

Damiens，Robert 罗贝尔·达米安 79

Darwin，Charles 查尔斯·达尔文 33，37，39

death 死亡 6-8，24，30

of the author 作者之死 14

Derrida，Jacques 雅克·德里达 72

Descartes，René勒内·笛卡尔 34，41，54，55，64，72

Discipline 规训 80-2，

Dumézil，Georges 乔治·杜梅齐尔 61，62

Duncker，Patricia 帕特里夏·东克尔 4

E

Enlightenment 启蒙 55-9，76，77

Epictetus 爱比克泰德 109

Eribon，Didier 迪迪埃·艾利邦 29

error 错误 49，78，89121

ethics 伦理学 30，102，106，110

evolution 进化 37，39，49，50

examination 检查 84-6

existentialism 存在主义 24，61

experience 经验

Kant on 康德论 36

madness and 疯癫和 76-8

philosophy of 的哲学 62，66，98

see also limit-experience 也见极限体验

F

Foucault，M ichel 米歇尔·福柯

life 生平 1-9

works 作品

The Archaeology of Knowledge《知识考古学》 35，39，44-5，76

Les avoux de la chair《肉身的忏悔》 99

The Birth of the Clinic《临床医学的诞生》 7-9，21，39，61，96

The Care of the Self《自我的关怀》 100，102，104，109

Death and the Labyrinth：《死亡和迷宫》

see Raymond Roussel参见《雷蒙·鲁塞尔》

Discipline and Punish《规训与惩罚》 25，44-7，50，79-87，92，95-6，105

“The Discourse on Language”“论语言”：see L’ordre du

discourse 参见话语的秩序

The History of Madness《疯癫史》 25，32，39，62，68-78，86-7

History of Sexuality《性经验史》 32，44，91-100，102

History of Sexuality，volume 2：《性经验史》（第二卷）see The Use of Pleasure参见《快感的运用》History of Sexuality，volume 3：《性经验史》（第三卷）see The Care of the Self参见《自我的关怀》“Introduction”导论（to Binswanger’s Traum und Existenz为宾斯万格的《梦与存在》而作）24

Madness and Civilization：《疯癫与文明》see The History of Madness参见《疯癫史》

Maladie mentale et personnalité《精神病与人格》 24

Maladie mentale et psychologie《精神病与心理学》 24-5

“Nietzsche，Genealogy，History”“尼采，系谱学，历史” 43-4，47，49，52

The Order of Things《事物的秩序》 12，14，25，36-9，41，46，64-7

L’ordre du discourse《话语的秩序》 14-15

“Polemics，Politics，and Problematizations”“论辩术、政治学和问题化” 25-8

Raymond Roussel《雷蒙·鲁塞尔》 4-9

The Use of Pleasure《快感的运用》 99，103-4，108

“What Is an Author?”“作者是什么？” 10-12，14

“What Is Enlightenment?”“什么是启蒙？” 55-60，77

Freud，Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德 16，75，94；

see also psychoanalysis 也见心理分析

G

genealogy 系谱学 32，43-53，59，60，87，92，102，104，105，108，109

H

Hadot，Pierre 皮埃尔·哈多特 99，108

Heidegger，M artin 马丁·海德格尔 13，24，61，66-7

historian 历史学家

Foucault as 作为历史学家的福柯 32，39-41；

see also archaeology and genealogy 也见考古学和系谱学

history，vs.archaeology 历史和考古学之争 34-5

history of ideas 观念史 32-4，39，65

Holderlin，Friedrich 弗里德里希·荷尔德林 18，75

Homosexuality 同性恋，同性性经验 2，88，91，93，94，95，103，106

Horkheimer，M ax 马克斯·霍克海默 76

Hume，David 大卫·休谟 33，55，64

Husserl，Edmund 艾德蒙·胡塞尔 61，65

Hyppolite，Jean 让·伊波利特 15，43，61

I

intolerable，the 不可忍受的 31，101

Iranian revolution 伊朗革命 30-1

intellectual（universal vs.specific）知识分子（大众vs.专才）23-4

J

Janet，Pierre 皮埃尔·雅内 4

Jouy 茹伊 94-5

judgment，normalizing 规范化评判 84

K

Kant，Immanuel 伊曼纽尔·康德 36-7，54-60，64，65-6，76

Kirchheimer，Otto 奥托·基希海默尔 25

Klossowski，Pierre 皮埃尔·克罗索夫斯基 18

L

Lacan，Jacques 雅克·拉康 61

Lamarck，Jean-Baptiste 让-巴普蒂斯特·拉马克 37，39

language 语言 6-8，13-18，32，33，36，45，62，66

Leibniz，Gottfried von 戈特弗里德·冯·莱布尼茨 41

Lévi-Strauss，Claude 克劳德·列维-施特劳斯 61

limit-experience 极限体验 2，15-19，27-9

literature 文学 10-19

avant-garde 先锋派 19，62

modernist 现代主义者 36

M

Macaulay，Lord 麦考利爵士 35，55

Madness 疯癫：

see History of Madness参见《疯癫史》

Mallarmé，Stéphane 斯特凡·马拉美 12

marginal，marginalized 边缘的，边缘化的 86-92，95-6，103-4

Marx，Karl 卡尔·马克思 39

Marxism 马克思主义 20，22-6，35，61，87

Matthews，Harry 哈里·马修 19

medicine 医学 7-8，26，74，95，96，109

modernity 现代性 57-8；

see also Enlightenment 也见启蒙

Merleau-Ponty，M aurice 莫里斯·梅洛——庞蒂 2，23，27，61，65

Miller，James 詹姆斯·米勒 4，7

Mitterand，Francois 弗朗索瓦·密特朗 29

N

Nietzsche，Friedrich 弗里德里希·尼采 11，12，17，18，43-4，47-52，60，62，75，105-6

O

observation，hierarchical 层级监视 82-4

Oppenheimer，J.Robert 罗伯特·奥本海默 23

Oulipo 乌利波派 19

P

Panopticon 全景敞视监狱 82-4

Perec，Georges 乔治·珀雷克 19

phenomenology 现象学 24，61-2，64

philosophy 哲学 54-66，105，108-10

Foucault’s history of modern 福柯的现代史 64-6

Pinel，Philippe 菲利普·皮内尔 68-71，73-4

Plato 柏拉图 51，55，103，108，109

Plutarch 普鲁塔克 109

politics 政治学 20-31，88-90，95，109

Porter，Roy罗伊·波特 40

power 权力 41，82，84，87-8，92，101-5，108-9

and knowledge 和知识 50-3，86，92-5

see also bio-power 也见生物权力

prison 监狱 2，6，25，44，45，47，71，79-83，86-7，89，94

problematization 问题化 103-6，108

versus politics 较之政治学 26-7

Proust，M arcel 马塞尔·普鲁斯特 12

psychoanalysis 心理分析 33-4，61，74-5；

see also Freud 也见弗洛伊德

punishment 惩罚 79-81

Q

Queneau，Raymond 雷蒙·凯诺 4，19

R

Rawls，John 约翰·罗尔斯 90

relativism 相对主义 52-3

repression 压制 92-3

Ricoeur，Paul 保罗·利科 109

Rorty，Richard 理查德·罗蒂 27-9，55

Roussel，Raymond 雷蒙·鲁塞尔 4-9，18-19

Rusche，Georg 格奥尔格·鲁舍 25

S

Sade，M arquis de 马基·德·萨德 18

Salpêtrière 萨彼里埃 73

Sartre，Jean-Paul 让 - 保罗·萨特 1，21-4，26，33，61，65，67

Saussure，Ferdinand de 斐迪南·德·索绪尔 61

savoir：认知，认知结构

see connaissance 参见知识

Scull，Andrew 安德鲁·斯卡尔 39

Seneca 塞内加 109

sexuality 性，性经验 15-16，88，91-108

social sciences 社会科学 42，64，65，67

Socrates 苏格拉底 54，109

Sollers，Philippe 菲利普·索莱尔斯 21

structuralism 结构主义 61-2

subject（s）主体 18，33-4，44，62，76，92，94，96，98，100，101-2，104，106

subjectification 主体化 101-2

subjectivity 主体性 6，8，17-18，30，98

T

transgression 越界 15-19，32，78

truth 真理

games of 的游戏 100，108

history of 的历史 108

Tuke，Samuel 塞缪尔·图克 70-1，73-4

V

Veyne，Paul 保罗·贝内 99

W

Wittgenstein，Ludwig 路德维希·维特根斯坦 15

A Very Short Introduction

牛 津 通 识 读 本

哈贝马斯

Habermas

[英国] 詹姆斯・戈登・芬利森 / 著
邵志军 / 译

译林出版社

哈贝马斯

【英国】詹姆斯·戈登·芬利森　著

译林出版社

版权信息

Copyright © James Gordon Finlayson 2005

Habermas was originally published in English in 2005.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only，excluding Hong Kong SAR，Macau SAR and Taiwan，and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press，Ltd

著作权合同登记号图字：10-2007-046号

书　　名：哈贝马斯

作　　者：【英国】詹姆斯·戈登·芬利森

译　　者：邵志军

责任编辑：何本国

ISBN ：9787544732727

关注我们的微博： @译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录

扉页
版权信息
致谢
前言
缩略语
序言
第一章 哈贝马斯和法兰克福学派的批判理论
第二章 哈贝马斯研究社会理论的新方法
第三章 语用意义专题
第四章 社会理论专题
第五章 哈贝马斯的现代性理论
第六章 商谈伦理学I：道德的商谈理论
第七章 商谈伦理学II：伦理商谈与政治转向
第八章 政治、民主与法律
第九章 德国、欧洲以及后民族公民身份
附录 哈贝马斯的五个主要研究专题概要
索引

致谢

非常感谢约克大学哲学系的所有同事。我很喜欢和玛丽·麦金以及斯蒂芬·埃弗森切磋观点；汤姆·鲍德温作为同事和系主任给了我非常热情的帮助，我从他的友谊、鼓励以及广博的哲学知识中获益良多；克里斯蒂安·皮勒不仅是我的好友，同我专业研究领域相近，还是我的对话者，皮勒对于哈贝马斯的认识远比他自认为的深刻，他富有洞察力的问题帮助我思考得更深入，更趋于条理清晰。2003年，我有幸能在约克大学给一个班的优秀学生讲授哈贝马斯的商谈伦理学，我要感谢罗宾·豪厄尔斯和亚历山大·佩里的课堂发言激发出了我的一些想法；感谢马特·布朗、朱丽安娜·索科洛娃、索尼娅·施诺琳，约翰-大卫·罗德、查理·伯恩斯和威廉·乌思怀特阅读本书初稿并提出宝贵意见；感谢牛津大学出版社的责任编辑玛莎·菲利翁，感谢理芬卡奇公司的艾利森·莱斯文和彼得·布彻帮助我整理文稿。我特别要感谢李庭铭[1]博士和康妮·迪比亚西在过去几年里以不同的方式表现的关心、慷慨和友爱。最后我要特别提到我的父母凯瑟琳·芬利森和乔恩·芬利森，还有朱丽安娜，是他们的关爱、支持、理解帮助我度过了写作本书的艰难时期。

【注释】

[1] 音译。——译注

前言

于尔根·哈贝马斯其人

于尔根·哈贝马斯是二战后最为重要、拥有最广泛读者面的社会理论家之一。他的理论著作在人文和社会科学的许多不同领域都产生了重要影响。任何研究社会学、哲学、政治学、法学、文化学或研究英国、德国以及欧洲的学者都无法回避他的名字。他的著作之所以拥有如此广泛的影响力，主要有以下几个原因。首先，哈贝马斯是个跨学科理论家。他的学术涉猎之广令人惊叹。社会学家马克斯·韦伯（1864——1920）曾经提到过一种“没有灵魂的专家”，这种人作为学者从来不去尝试超越自己狭仄的专业领域，而哈贝马斯恰恰与这类人相反。他的研究冲破了学科的界限，完全不像大多数研究人员和学者那样螺蛳壳里做道场。对于他的思想，大多数读者只能从其著作中窥豹一斑。其次，哈贝马斯在五十多年的学术生涯中撰写了大量的作品，他不仅是公认的社会政治理论家，还是当今欧洲首屈一指的公共知识分子。他是德国左派民主主义的元老与灵魂人物，在捍卫自己哲学原则的同时，积极以公民而非学者身份参与到德国和欧洲公共领域对文化、道德、政治等普遍性话题的批判中去。

为了使本书尽量精简，我对于哈贝马斯的生平不作详述。



图1 于尔根·哈贝马斯

个中原因不在于哈贝马斯的一生不精彩——虽然学者的生平很少能称得上引人入胜，而在于我还是认为作品比作者本人重要。（当然，我也不会简略到像马丁·海德格尔写哲学家亚里士多德那样，在专著中就其生平仅漫不经心地写下：“他生于斯地斯时，工作过，然后辞世了。”）哈贝马斯生平所经历的里程碑式的历史事件影响并激发了他的著述，1945年二战结束、德意志联邦共和国从经济与社会废墟中诞生、冷战、

1968年学生抗议运动、1989年柏林墙倒塌以及苏联解体等事件影响尤甚。

1929年，哈贝马斯出生于杜塞尔多夫。他在一个德国中产阶级家庭中长大，家人识时务地适应了纳粹政权，但也谈不上拥护纳粹。哈贝马斯的政治观点最初形成于1945年，他十六岁的时候。二战行将结束之时，哈贝马斯与当时几乎所有身体健康的德国同龄青少年一样，加入了希特勒青年团。战后，在观看了纳粹屠犹的纪录片并经历了纽纶堡审判之后，他终于看清了奥斯威辛的骇人事实和纳粹当权期间德国民众在道义上的集体沦丧。

青年时期，哈贝马斯曾在哥廷根大学、苏黎士大学和波恩大学学习过哲学。那时他谈不上激进。1949年至1953年间，他沉浸于马丁·海德格尔的著作中。但是，很快便对海德格尔幻灭了。这主要不是因为海德格尔曾经是纳粹党成员并公开支持纳粹党，而是因为他后来回避这个历史问题，拒绝对其行为表示任何忏悔，拒绝承认真相然后将这一页翻过去。1949年，德意志联邦共和国第一届政府成立，由保守派的康拉德·阿登纳主政。对海德格尔，青年哈贝马斯一开始满怀期待与热情，但随即便感到了失望和上当；对阿登纳政权他的态度也经历了这样的转变。在他看来，这个政权代表了一个集体对不光彩历史的蓄意否认和留恋。



图2 马丁·海德格尔。求学期间，哈贝马斯研究过他的著作。后来，哈贝马斯对海德格尔在其纳粹党员身份问题上保持沉默持激烈批判态度。

1954年，哈贝马斯凭研究德国唯心主义哲学家弗里德里希·谢林的论文而获博士学位。之后，他便转向了赫伯特·马尔库塞和早年卡尔·马克思的作品，两年后在法兰克福的社会研究院成了哲学家西奥多·W.阿多诺的第一位研究助手。哈贝马斯同情他在法兰克福的老师阿多诺和马克斯·霍克海默的经历，这两个人都有德国犹太人血统，因此两人对于德国传统在归属感上持有可以理解的矛盾情绪。从两人身上，哈贝马斯学会了如何批判地认同自己祖国的传统，用他自己的话来说，这使他“以自我批判的精神、怀疑主义的态度、被欺骗过的人的清醒的头脑去继承德国的传统”。（《自主与团结》，第46页）在这一阶段，哈贝马斯的著作变得

更为激进，对于马克思有更多的认同。对于霍克海默的偏好来说，这便过分了。这位法兰克福研究院院长反感哈贝马斯不加掩饰的马克思主义观点，对哈贝马斯暗地里下了逐客令。1958年，哈贝马斯离开法兰克福去了马堡大学，并在1961年取得了该校的任教资格。后来，他成了海德堡大学的哲学教授，并于1964年又回到法兰克福大学担任哲学和社会学教授一职。在这段政治动荡时期，哈贝马斯与学生激进分子却产生了龃龉，这件事在当时众所周知。虽然哈贝马斯对于这些学生在总体上持同情态度，但在当时，他具有挑衅意味地把这些学生所持有的与所有权威都彻底对立的态度斥为“左派法西斯主义”。从1971年到1983年，他都在施塔恩贝格的马克斯·普朗克研究院当院长。1983年，哈贝马斯回到法兰克福大学教授哲学，并在此建立了他作为西德主要社会理论家和受人尊重的民主主义左派发言人的地位。



图3 康拉德·阿登纳，德意志联邦共和国第一任总理。

1989年11月柏林墙倒掉了，哈贝马斯亲眼见证了随之而来的德国统一。对于德国统一，哈贝马斯和某些人一样，对其统一进程的推进方式持激烈的批评态度。90年代早期，哈贝马斯对于美国政治哲学家罗尔斯

的著作、他的自由主义观点以及美国的宪政民主兴趣与日俱增。从左边批评哈贝马斯的人往往对他一生的学术活动进行漫画式的描述，根据这类描述，他的一生始自马克思主义式的对于资本主义的批判，终于对美式自由民主的捍卫。这一漫画式概括虽然表面上合理，但仍然肤浅，究其原因，乃在于未能理解哈贝马斯复杂的政治与思想立场。哈贝马斯不仅是马克思主义批判家，更是马克思主义的批判者他对资本主义和自由主义一直怀有深深的忧惧。但是，尽管他以与自己错误的政治文化见解相决裂的姿态，对西方民主传统作出了趋于负面的评价，他又把西德对西方民主传统的成功照搬说成是西德最伟大的文化成就。正因为这个原因，德国社会学家拉尔夫·达伦多夫言过其实地称哈贝马斯为“阿登纳之嫡孙”（《柏林共和国》，第88——89页），当然，这其中带有戏谑之意然而，尽管哈贝马斯思想非常复杂，过去五十年知识界和政界又经历了风云突变，哈贝马斯的学术观点和政治观点还是保持了高度的连贯性。

关于哈贝马斯对德国的矛盾情感和对民族主义的一贯忧惧，我已经简述了其心理动因与出身因缘。然而，我们应当努力避免把哈贝马斯作品中的这些因素个人化。人们很容易忘却的一点是，近代德国历史与政治的内在复杂性与张力仍然实实在在地存在着。要获得对于历史和现实的生动认识，就去柏林的德国国会大厦透明穹顶上看看吧，在这里可以眺望勃兰登堡门和新建的大屠杀纪念馆，也可以俯视国会议事厅。



图4 大屠杀纪念馆，柏林，背景中是勃兰登堡门和德国国会大厦新建的透明穹顶。

没有哪种社会政治理论能像哈贝马斯的理论那样，如此好地捕捉到这些复杂性和张力，并且如此好地利用它们。哈贝马斯的世界主义，他

对欧盟的支持、对民族主义的怀疑、对宪政爱国主义的捍卫，他的道德普遍主义，这些都是基于他的理论体系。哈贝马斯的哲学是纯粹德国式的，同时他的哲学眼界又丝毫不受限于德国或德国哲学。

1994年从法兰克福大学的职位退休之后，哈贝马斯便在施塔恩贝格生活和从事著述，也在美国兼职讲学。他仍然定期发表文字，还一如既往地积极评论政治和文化。近期他的文章涵盖了各种主题，如生物伦理学、基因工程、伊拉克、恐怖主义、世界主义和“9·11事件”之后的美国外交政策。

本文主要讨论哈贝马斯的成熟理论，即他从1980年至今的作品。对于他偶尔发表的政治评论文章我只是一笔带过。这种安排并不是在暗示哈贝马斯作为公共知识分子的一生和他作为学者的生涯孰轻孰重，只是由于他的理论较其政治观点和文化评论更难懂，后者是写给外行读者看的，不用嵌入理论系统之内。

哈贝马斯以一种地道的德国方式、一种现在看来已有几分不合潮流的方式坚持并传播着自己的宏大理论。对于现代社会的本质、现代社会面临的问题，以及语言、道德、伦理、政治、法律在现代社会中的位置等，哈贝马斯提出了一些重大问题，而他对这些问题的回答是由多个学科的知识精心编织在一起的是错综复杂又包罗万象的复合体。不仅如此，他的主要理论著作篇幅之长、术语之多令人望而生畏。哈贝马斯并不为入门者写作，第一次读到他著作的读者可能会产生挫败感。又因为哈贝马斯著述的重点都放在整体框架上，所以填补局部细节的工作就经常留待其研究合作者和学术继承人他日完成了。有时论证的个别环节是缺失的，但同时哈贝马斯与其批评者又处于不断的对话状态，通过经常性地重述观点来回应批评者，并且对理论作一些细微的、意义并非总是一目了然的调整。基于以上原因，如果缺乏对哈贝马斯理论的总体了解，不知道哪些是其理论主干，哪些又属于旁枝末节，读者就很容易迷失阅读的方向。本书的写作目的之一，就是想为读者勾画哈贝马斯理论的主要脉络，方法便是将其著述的不同部分置于一个整体化的背景中。为了达到这个目标，我首先在此给出哈贝马斯全部成熟著作的体系提纲。这个提纲包括了五个研究专题：

一、意义的语用学理论

二、交往理性理论

三、社会理论专题

四、商谈伦理学专题

五、民主理论和法律理论（政治理论）专题

以上每个研究专题都相对独立，在各不相同的知识领域有所创新。但同时，每一部分又都同所有其他部分存在着或多或少的系统性联系。

哈贝马斯的意义语用学理论和交往理性理论，一同为他的社会学、伦理学、政治学理论提供了前导性理念。另一方面，后面三个研究专题之间又能起到相互支撑作用。我之所以称它们为研究专题，是因为它们仍在进行之中。每个专题都通过融合不同学科的真知灼见，回应一系列不同的问题。在本书末尾的附录部分，我为每个专题提供了一个简短的概述。在下面的章节中，我将大致沿着哈贝马斯进行构思的时间线索来探讨这些专题。

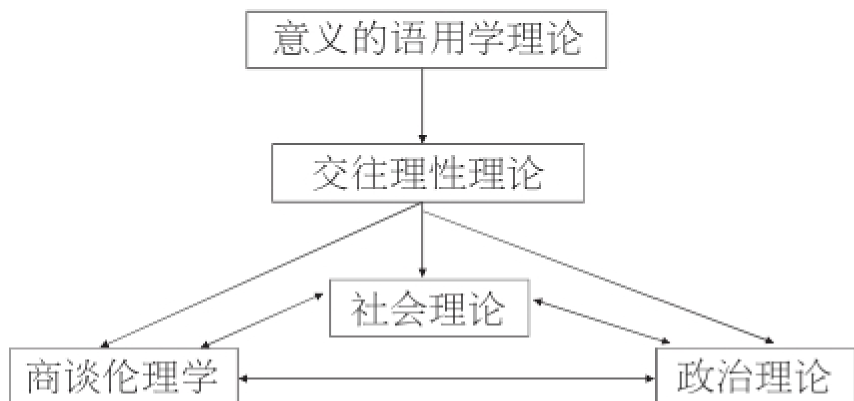


图5 哈贝马斯的研究专题概览

缩略语[1]

AS　《自主与团结：于尔根·哈贝马斯访谈录》

BFN　《在事实与规范之间》

BR　《柏林共和国：关于德国的论述》

CES　《交往与社会进化》

DEA　《包容他者》（德文版）

DMUP　《现代性：一项未竟的事业》

JA　《证明和运用》

MCCA　《道德意识与交往行为》

NR　《追补的革命》

OPC　《论交往的语用学》

PDM　《现代性的哲学话语：十二讲》

RR　《宗教与理性：论理智、上帝和现代性》

TCA1　《交往行为理论》上册

TCA2　《交往行为理论》下册

TIO　《包容他者》（英文版）

TPF　《作为未来的过去：于尔根·哈贝马斯与米夏埃尔·哈勒尔的对话》

YAGI　《又谈德国身份：愤怒的德国马克市民的统一民族？》

【注释】

[1] 为方便阅读，译文中用中文书名代替原文的缩略语。——编注

序言

徐友渔

哈贝马斯是当代最重要的政治理论家之一，他的思想贡献可以放到亚里士多德－斯宾诺沙－马克思这个序列中来理解和评价，是哲学史和政治思想史上的一座丰碑。他的理论不但对当代德国和欧洲的政治现实作出紧跟时代甚至引领潮流的论述，而且很少见地对德国和欧洲的现实直接发生影响。

哈贝马斯在新世纪初曾来中国访问，在多个城市和学术机构进行讲演，他还主动要求与中国公共知识分子见面交流，他对中国当前发展与未来前途的关心令人倍增好感，他的访华被有些人称做可以与近一个世纪前罗素、杜威来华访问讲学相媲美的学界盛事。

中国读者对哈贝马斯有着浓厚兴趣与巨大热情，然而，他的著作卷帙浩繁，他的思想宏富深远，他的论证细密复杂、借用引证广泛，因此，直接阅读他的著作是一件令人望而生畏的难事，入门介绍是很有必要的。英国学者詹姆斯·戈登·芬利森的这本《哈贝马斯》是相当合适与实用的入门小书。

本书的首要特点和优点是作者的介绍简明扼要、清楚准确，深入浅出地转述了哈贝马斯的基本思想，思想发展的主要阶段，思想形成的社会氛围、文化背景，以及在德国现代哲学思想中的脉络与传承关系，对于不打算在哈贝马斯的思想大海里遨游的人，或者水性还不足以应付思想的旋涡和波涛需要在浅滩过渡与练习的初学者，它的程度是合适的。

本书的另一个特点是，自始至终把理解和介绍的重点放在对于哈贝马斯思想的总体把握上。哈贝马斯的思想体系庞大复杂，涉及哲学、语言、道德、政治、法律和社会理论各个方面，而且发展变化的幅度也比较大，如果没有一个整体性的把握，就会遭遇到瞎子摸象般的困境，就会见仁见智、莫衷一是。作者有统领全局的能力，又有删繁就简的功夫，所以呈现给读者的，是一个用粗线条构成的轮廓分明的思想家头像，读者丝毫不用担心在细节中迷失方向，在论证和辩驳中头昏脑胀。

尽管有上述两个特点和优点，但绝不要以为，本书的价值就仅仅是浅显和明白易懂。认真研读之后可以发现，由于作者对哈贝马斯思想的精髓有深入准确的把握，所以本书的根本特点是论说精到，这个优点对于与诞生哈贝马斯思想的社会、文化环境相距甚远，对于因为处于社会转型期而有特定期待并容易产生特定偏见的中国人来说，显得异常重要。可能有很多中国人早已通过第二手、第三手的资料形成了对于哈贝马斯思想的印象，如果本书的阐述与已有的印象有距离的话，那么可以相信，这里的说明更为准确可靠。

本书详细介绍了哈贝马斯的第一部重要作品，发表于1962年的《公共领域的结构转型：论资产阶级社会的一个范畴》，我们从中可以看

到，虽然哈贝马斯被视为法兰克福学派的传人，但他对于社会、政治、文化、历史的分析与他的前辈霍克海默、阿多诺有明显的不同。作者指出："哈贝马斯研究方法的关键之处在于，它表明了资产阶级公共领域尽管存在局限性，但绝不仅仅是一个幻觉，因为它原则上是开放的；只要拥有独立的财产并受过教育，不论声望、地位、阶级或者性别，都有权参与公共辩论。没有人在原则上被拒斥在公共领域之外，虽然在实践中对于很多人来说不尽如此。"作者还指出："哈贝马斯在最后的分析中提出了一个怀着希望的推测，认为现有的内在于政党这类机构的公共领域，仍有可能发挥上述功能。只要有合适的政治与社会环境，公共领域理念和社会政治现实之间不断扩大的裂缝也许能够再次弥合。"

这说明，作者注意到了，哈贝马斯与他的前辈批判理论家不同，在追求批判的深刻性和尖锐性的同时，并没有忘记准确性和分寸，并没有失去现实感，因此避免了前辈的偏颇和一味激烈。哈贝马斯对于资本主义社会的形式上的民主、自由和平等没有完全否定，因此对于这种社会进行自我调节与更新，从而有发展余地的可能性是有认识的。

正是这种现实性——或者叫做实事求是、恰如其分——使哈贝马斯的学说具有吸引力和生命力，不像其他批判理论家那样因为脱离现实而边缘化。霍克海默在晚年说，他对资本主义表示无限的歉意："应当公开宣布，一种即使存在有缺陷的，可疑的民主制，也总是比我们今天的革命必然会产生的专制独裁好一些。这种公开的表白，出于真理的目的，我认为是必要的。""用自由世界的概念本身去判断自由世界，对这个世界采取一种批判的态度而又坚决捍卫它的理想……就成为每一个有思想的人的权利和义务。"他还说，他生活于其中的那个世界不可避免地有许多不公正，但仍是暴力海洋中自由的岛屿，这岛屿的沉没也意味着包括法兰克福学派理论在内的整个文化的沉没。认错和表示懊悔固然说明真诚，但也说明理论的缺陷。不能说哈贝马斯的理论避免了这种缺陷，但可以说这种缺陷不那么严重。

哈贝马斯后期和新近思想的发展对于当前中国思想的启发特别具有现实意义。如本书指出的，哈贝马斯在上世纪80年代的一次获奖演说中断定"现代性是一项未竟之事业"，他反对时髦一时的后现代主义思潮，认为阻止或逆转现代化进程的企图是徒劳之举。他对民族主义情绪的高涨、民族主义思潮的泛滥持警惕和批评态度，提倡一种"宪政爱国主义"，即基于民主宪法、自由平等和多元文化的普遍适用的价值对于自身所处的公民社会的热爱。

总之，这是一本开卷有益的书。

第一章
哈贝马斯和法兰克福学派的批判理论

法兰克福学派

在英语国家，哈贝马斯为人熟稔的作品有《交往行为理论》、关于商谈伦理学的各类文章以及《在事实与规范之间》。笼统地讲，他的社会、道德和政治理论都已经在这些作品中得到了各自阐发。哈贝马斯还被视为法兰克福学派第二代理论家的领军人物，他的著作也应被看成是对法兰克福学派第一代理论家的批判理论进行不断反思的结晶。

二战之前和之后的一段时间，一群哲学家、社会学家、社会心理学家、文化批评家，在法兰克福由私人资助的社会研究院进行研究工作，这就是法兰克福“学派”的由来。这些思想者在学院一本名为《社会研究杂志》的期刊上发表文章，宽泛地说，他们遵从共同的学术范式：他们作同样的理论假设，提出类似的问题，都受到黑格尔（1770——1831）和卡尔·马克思（1818——1883）辨证哲学的影响。法兰克福学派学者所追随的当代德国辨证哲学的传统，有时又被称为黑格尔-马克思主义，在当时它远不是社会思潮的主流。作为知识分子中的少数派，他们同当时占支配地位的新康德主义欧洲传统和逻辑经验主义盎格鲁-奥地利传统针锋相对。后来人谈到所谓的法兰克福学派和法兰克福学派理论时，这个认识是不可少的。



图6 马克斯·霍克海默，社会研究院院长，摄于法兰克福

马克斯·霍克海默（1895——1973），法兰克福研究院名誉院长，对于1930年代“批判理论”范式的发展起到了主要作用。

在霍克海默看来，批判理论将成为新的跨学科理论活动，它补充并改造了黑格尔和马克思的辩证哲学，在其中注入了来自精神分析这一相对新生的学科，以及来自德国社会学、人类学与非主流哲学家如弗里德里希·尼采（1844——1900）、阿图尔·叔本华（1788——1860）的敏锐洞见。所以，批判理论的研究方法具有四个主要特点：跨学科性、反思性、辩证性和批判性。

法兰克福学派率先将多视角、多学科的方法同时运用于道德、宗教、科学、理性和合理性研究。他们认为，不同学科视角的交叉能够产

生新的洞见，这样的见识在一个视阈狭隘、日趋专业化的学术领域内则无法获得。这样，他们便挑战了当时盛行的想当然的看法，即唯有自然科学的经验主义方法具有有效性。

与几乎包括了从数学、形式逻辑到自然科学的所有方面、霍克海默所谓的“传统理论”不同，批判理论具有反思特征，即内在的自我意识特征。批判理论反思其自身产生的社会背景，反思自身在社会中的作用，反思其实践者的意图和利益，等等。批判理论同这样的反思密不可分。

与跨学科性相结合，批判理论的反思特征有望揭开在法兰克福学派看来困扰着传统理论（比如自然科学）的“实证主义”幻象；也就是说，批判理论就是对于独立的事实王国的正确反映。

知识的二元图景加深了一种观点，即事实是固定的、给定的、无法更改的、独立于理论的。批判理论家摒弃了这种图景，支持更为黑格尔式、辨证的知识观。这种知识观认为，事实和我们的理论都是变动不居的历史进程的一部分，在这一进程中，我们看待世界的方式（理论地或实践地）和世界的存在方式之间是相互决定的。

最后，霍克海默认为批判理论应当具有批判性。这一要求包含了几个明确的主张。总的来说，这一要求意味着理论的目标应该具有实践性，而不能是纯理论的；也就是说理论的目标不应该仅仅是正确的理解，还应该是创造出比现有社会条件和政治条件更有利于人类发展繁荣的局面。再具体一些，即理论应该有两种不同的规范性目标：诊断和治疗。理论的目的不仅限于为当代社会诊断病情，还应该通过指明社会进步的方面和发展的趋势，来为改造社会助一臂之力。

当纳粹主义盛行的政治氛围使得学派成员（他们几乎都是犹太血统）无法在法兰克福继续工作时，研究院不得不暂时迁址。先是移到了日内瓦，然后是美国。在美国，法兰克福学派直接遭遇了对他们来说闻所未闻的社会现象，一个深陷于福特式工业资本主义和大规模生产的消费社会。在美国，好莱坞的大制片公司、广播公司、出版公司已经实现了文化的工业化生产，这尤其让他们深感震惊。这些垄断巨头采用巧妙的操纵手段，使大众接受甚至支持一种隐藏在生活背后、干预乃至压制人们的基本兴趣的社会系统。例如，好莱坞制作的低成本商业电影，往往以俗套的大团圆结局为大众提供廉价的满足感。观看这样的电影，大众对阻碍他们追求真正幸福的社会制度不再批判，而是融入银幕偶像的虚构幸福。这样，文化便无意中充当了真实世界的广告。霍克海默和比他年轻的同事西奥多·W.阿多诺（1903——1969），称这类现象为“文化工业”。

文化工业是资本主义社会发展整体倾向的一个关键部分，这种倾向将创造、改变人们的需要与欲望，直至使他们真正欲求批量制造的垃圾，不再追求有价值的生活。分析这样的现象可以帮助我们理解，广告和其他形式的媒介如何操控主体的意识，制造出法兰克福学派所称的“虚假的和谐状态”。虚假的和谐之所以产生，乃在于人们认为社会具有理

性、可以促进人类自由和幸福，并且社会无法改变，而实际上，社会是彻底非理性的，是人类追求自由和幸福的障碍，也是可以改变的。一百年前，在与当今社会状况迥异的普鲁士，黑格尔曾声称社会已经达到了真正的和谐，即在当时的社会和政治条件下理性的主体能够接受并赞同的状态，因为在权衡一切因素之后，理性主体最深层次的利益能够得到实现。而法兰克福学派，在马克思的影响下，基于他们在20世纪的经历，把黑格尔的乐观主义彻底颠覆。

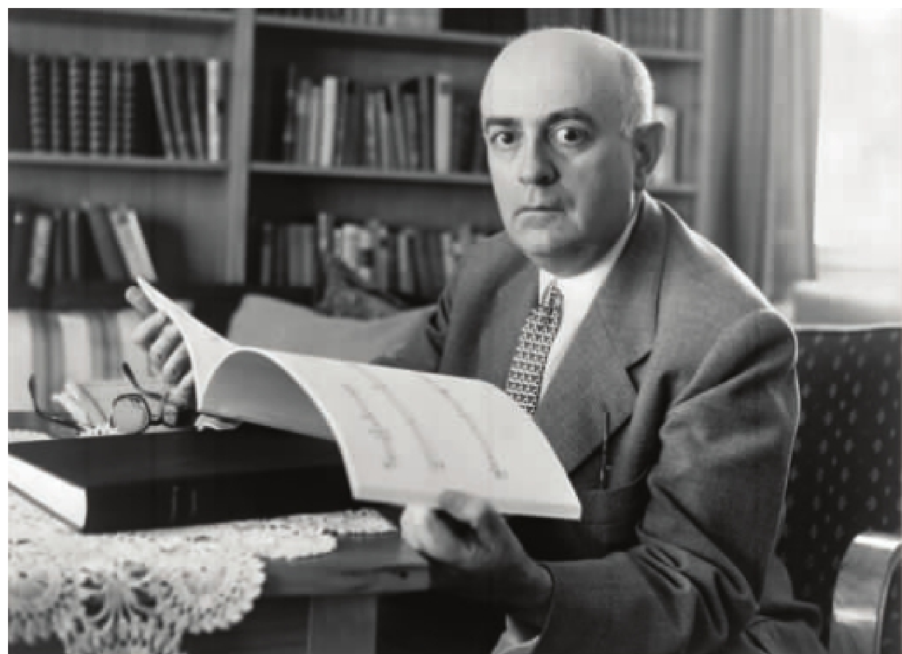


图7 西奥多·阿多诺，音乐学家、社会理论家、哲学家。哈贝马斯在社会研究院的同事及导师。

1949年霍克海默回到了法兰克福，对于实现批判理论的实践目标——促成社会的巨大转变，他和阿多诺都更为悲观了。在两人合写的名著《启蒙辩证法》（1947年出版，1944年曾以《哲学断片》为名出版过油印本）一书的分析中，这种悲观主义已经得到了理论化。

阿多诺和霍克海默对启蒙的分析，为批判理论的后续发展确立了日程表。他们的理论始于黑格尔的假设（马克思也同意）：人类以精神和物质活动（或者如马克思所言，通过脑力或体力劳动）塑造或决定了他们身边的世界。然后他们加上了一条历史命题：到18世纪，工具理性，即对于完成既定目标或满足既定欲望的最有效方法的思考，已经成为主要的知识形式。启蒙的历史进程，赋予了自然科学和技术上可用的认知形式比其他知识形式更高的地位。阿多诺和霍克海默声称，自然科学对外部世界作出了可验证的归纳和预言，它是手段/目的推理的一种隐蔽形式。从人类学的角度来讲，科学不过是深化人类掌握和控制环境的根

本需要的一种工具。技术和工业就是这种工具的延伸和应用。

阿多诺和霍克海默宣称，工业化和官僚化的现代世界形成于一种合理化进程中。20世纪的社会是人类活动的结果，而人类的理性能力已经退化，变成仅仅是对如何以最有效方式达成既定目标的一种计算。世界的日益数学化和客观化，造成了神话世界观和宗教世界观的终结。同时，人类赖以认识世界的概念又来自于特定的历史和社会环境。阿多诺和霍克海默认为，制度化的生活愈加受到科学和技术，即工具理性的形塑。社会性的各种现代形式（工具理性的制度化形式），依次引发了工具性概念、表现形式以及思考世界的方式：它们造成了一种科学的、计算的、实用的思想倾向。继之而来的便是工具理性地位的恶性螺旋式上升，它逐渐取得了独一无二的排他性地位。

科学和理性服务于人类操纵、控制外部世界的基础性需要——这样一个假设有其阴暗的一面，即承认支配和统治这两者与理性具有非常相近的同源关系。不仅是科学和技术，理性本身与支配就有牵连。在阿多诺和霍克海默看来，即使是原始的理性形式，例如魔法，也是人支配自然和他人的雏形。魔法师施法的目的就是要掌控自然界，由于手握魔法力量，他们便成为了社会中的统治阶级。

具有讽刺意味的是，根据卢梭、伏尔泰、狄德罗、康德等18世纪启蒙思想家的观点，启蒙运动就是要将人类从自然界解放出来并将人类引入自由与繁荣状态，现在看来，这一运动事与愿违。随着工业化和资本主义在19世纪的强盛，人类逐渐受到更为广泛的行政力量的约束和管制，逐渐受制于日益强大、难以驾驭的经济体系。启蒙不仅没有把人类从自然界解放出来，相反，它禁锢了作为自然之一部分的人。想要经济繁荣、物质丰富，得到的却是贫穷和苦难；想要道德进步，得到的却是向野蛮、暴力与褊狭的退化。这就是“启蒙辩证法”，它使霍克海默和阿多诺认识了他们所处的社会，并影响了他们对于那个社会的弊端的分析。

在年轻的哈贝马斯眼中，这种无法求证的悲观主义削弱了社会理论的批判指向。如果霍克海默和阿多诺对启蒙的解读是正确的，如果旨在带给人类自由和富足的启蒙自肇始就注定要把人类推入不自由和悲惨的境地，那么批判的社会理论就陷入了困境。社会理论自身就是一种启蒙形式，因此按照阿多诺和霍克海默对社会理论的广义理解，它就是一种可以帮助人们更好地认识社会、改良社会的理论。在这种情况下，正如阿多诺和霍克海默在《启蒙辩证法》一书序言中所承认的，启蒙既是必要的，又是不可能实现的。之所以必要，是因为若没有启蒙，人类就会继续滑向自我毁灭与不自由；之所以不可能实现，是因为启蒙的实现有赖于人类的理性活动，而理性又恰恰是问题之所在。这样一个疑难（aporia），使得霍克海默和阿多诺在论及批判理论的现实政治目标时更加慎重。（aporia是一个希腊词，字面上的意思是“无路可通”，喻指“困惑混乱”。）阿多诺最初对于理论可以指引社会、政治或道德解放所怀有的信仰，很快就溃散了，他甚至认为几乎所有的集体政治行动都

草率、专断、徒劳。哈贝马斯和他的师长之间的区别在于，后者认为疑难实际存在，而哈贝马斯认为疑难只是后者理论分析中的一个缺陷所致。

哈贝马斯的最初回应

哈贝马斯的第一部主要作品——《公共领域的结构转型：论资产阶级社会的一个范畴》（1962），是对霍克海默和阿多诺的批判理论概念作出的建设性批判。虽然在20世纪60年代早期的西德这也算得上是部名著，但是直到1993年才被译成英语。该书试图解决第一代法兰克福学派批判理论的问题，同时坚持这种理论的最初宗旨、保留其对社会弊端所作分析的某些方面。

《结构转型》一书对于批判理论最初范式的坚持，表现在以下几个方面。首先，这本书是跨学科的结晶，它融合了来自历史学、社会学、文学和哲学等学科的深刻见解。其次，它试图指出现代社会进步的和理性的方面，使其区别于反动的和非理性的因素。第三，与在他之前的阿多诺和霍克海默一样，哈贝马斯运用了被称为内在批判的方法。与外部的批判相对而言，这种方法也可以被称做内部的批判。批判理论家认为，这是由黑格尔和马克思首创的方法。从某些角度而言，它与苏格拉底的论辩方法更为接近。苏格拉底式的论辩采取对话的形式，这是为了便于辩论，论辩者实际并不认可某个观点，论辩的目的是为了揭露观点的不连贯与不真实。不管这个方法源自何处，批判理论家是想从这一方法本身出发，而不是以超越于该方法之上的价值或标准为基础来批评某个对象——某个社会观点或某部哲学著作，使其不真实性大白于天下。

《结构转型》是对“公共领域”范畴的一次内在的批判。“公共领域”一词翻译自德语鲆ffentlichkeit，包括了公共性、透明性和开放性等意思。在哈贝马斯看来，历史上启蒙运动的理想——自由、团结、平等——是公共领域这一概念的题中应有之义，这些理想为内在的批判提供了标准。比如，18、19世纪的资产阶级社会会因为没有实践自己的理想而受到批判；同样，西德社会也会因为与那些理想所预示的包容、平等、透明的社会不符而受到批判。因而，《结构转型》坚持了批判理论的原初范式在理论和实践方面的理想：认识社会领域并且通过阐明社会变革的潜能指引社会变革。

然而，哈贝马斯对于社会、政治与文化形态的历史分析与霍克海默和阿多诺截然不同。直到两人身后将近二十年，哈贝马斯才对他们发表公开批评，认为两人对于合理化的阐述过于片面、消极，他们的启蒙辩证法概念又缺乏经验的、历史的正当性和内在的一致性。哈贝马斯自己的著作则试图拯救批判理论的初衷：他将启蒙运动的一种表述得更细致、更具有正当性的历史，与一种更有内在一致性的社会理论模式联系了起来。

资产阶级公共领域概念

《结构转型》记录了理性的公共领域从沙龙、俱乐部、咖啡馆等18世纪欧洲的文艺性公共团体中诞生的过程，又描述了这个公共领域的逐步衰落和瓦解。哈贝马斯的叙事细致入微，征引内容极为广泛。

18世纪初，公民权的确立保证了个人享有结社和言论的自由，出版自由的确立又促进了咖啡馆、沙龙这样的有形空间和可供市民自由参与公共讨论的文学杂志的形成。在这样的论坛中，人们可以自愿集会，作为平等的人参与公共论辩。这些论坛享有两种意义上的自主权：首先人们是自愿参与论坛的讨论，相对不受社会经济和政治体制的影响。公共领域的成员通过交换和契约完成经济上的交易，不光是为了追求个人利益。公共领域存在于自愿的结社之中，作为个人的公民统一在一个共同目标之下，利用他们自己的理性展开不受束缚的、平等主体之间的讨论。很快，共享的文化氛围得以形成，与其他因素一起，使公共讨论的参与者得以发现自己的需求和利益并加以表达，并使他们形成共同善的概念。哈贝马斯认为，公共舆论的标准概念是围绕着共同善的概念形成的，共同善的概念正是在这些脆弱但又受到庇护的公共商谈论坛中确立的。

随着公众的权威和影响的扩散，公众舆论开始逐渐发挥作用，对缺乏民意基础和开放性的政府的权力施以监督约束。通过检验法律政策是否符合共同善，公众可以有效地审查它们的合法性。虽然公共领域开始发挥政治和社会功能，但是，它不能被视做任何具体的政治机构或与这类机构联系起来。公共领域是一个非正式社会领域，它介于资产阶级市民社会与国家或政府之间。

作为理念和意识形态的公共领域

正如哈贝马斯在《结构转型》中所阐发的，他的批判理论是内在批判的一种变化形式，又被称为对意识形态的批判或意识形态批判。为了理解这一称呼的内涵，有必要探究一下意识形态这一概念。阿多诺把意识形态定义为“必要的社会幻觉”或“必要的错误社会意识”，年轻的哈贝马斯持有与此类似的理解。据此来看，各种意识形态都是关于其自身的错误观念和信仰，社会总以某种系统的方式促使人们认同这些错误观念和信仰。但是，意识形态又不是普通的错误信仰，比如将杯子里的咖啡误认为是茶。意识形态是被广泛视为正确的错误信仰，因为事实上所有社会成员都在某种程度上被诱导着去相信。此外，意识形态是功能性错误信仰，部分地由于被广泛接受，意识形态可以支撑某些社会机制、支持其维护的支配关系。正是在这个意义上，意识形态具有社会必要性。

这样来看，意识形态可以以不同的方式发挥其社会功能。它能使实际上属于社会的、人为的，因而原则上具有可变性的机制显得恒定而自然，或者它能使实际上服务于一小部分阶层利益的机制看起来是为每一个人谋福利的。比如，假如每一个人都相信经济规律是独立于人类而自然存在的，那么工人就更容易接受低工资作为他们的劳动回报，而不是把这种交易看成是需要改革的结构性不公。因而，意识形态批判作为一

种内在的批判，能揭露此类必要的社会幻觉，并被寄予厚望来使遭到批判的对象——在这里是制造幻觉的社会结构——更具流动性和可变动性。

哈贝马斯认为，公共领域这一概念既是一个理念也是一种意识形态。公共领域是供平等的主体参与理性讨论以求得真理和共同善的空间。作为理念，开放、包容、平等和自由都无可指摘。然而事实上，这些理念不过是意识形态或者说幻觉罢了。因为现实中，能够在18世纪欧洲的咖啡馆、沙龙和文学杂志等公共领域参与讨论的人，总是限于少数拥有财产、受过教育的男性。财产和教育是两项未予明说的资格要求。实际上，大多数的穷人和未受教育者，以及几乎所有的女性，都被排斥在外。所以，公共领域的理念依然只是乌托邦，一个关于值得追求的平等、多元社会的梦想，从未彻底实现过。在第二层意义上，资产阶级公共领域的概念也仍然属于意识形态。因为，文化公众和理性公众共享的文化所催生的共同善和公共利益的观念，将实际上是少数受过教育、拥有财产的男性的利益呈现为全人类的共同利益。

哈贝马斯研究方法的关键之处在于，它表明了资产阶级公共领域尽管存在局限性，但绝不仅仅是一个幻觉，因为它原则上是开放的：只要拥有独立的财产并受过教育，不论声望、地位、阶级或者性别，都有权参与公共辩论。没有人在原则上被拒斥在公共领域之外，虽然在实践中对于很多人来说不尽如此。毫无疑问，个人自愿参与、任何人都能加入、人们在其中作为平等的成员展开不受拘束的辩论以探求真理、追寻共同善，这样的组织是一个乌托邦，但是，这是一个在过去和现在都值得追求的乌托邦。在18世纪一段短暂的历史里，这个乌托邦不仅在知识界获得认同，而且开始在社会、政治实践中暂时地、部分地得到了实现。

公共领域的衰落

《结构转型》的第二部分描述了公共领域的瓦解和衰落：随着报纸和杂志逐渐获得巨大发行量，它们被服务于少数强势个人之私利的资本主义大公司所吞并。在失去批判功能的同时，公众舆论也逐渐失去了其双重的自主性。到了19世纪和20世纪，公共领域于是不再是孕育理性观念和可靠信仰的温床，而是蜕变成操纵、支配民意的舞台。作为大众传媒的报纸、杂志和畅销小说同广播电视一起，变成了消费品：它们不是促进而是开始遏制人类的自由和发展。毋庸置疑，国家、经济和政治机构越来越谙熟于取得公众的拥护与支持，从而给自己披上一层合法性外衣。然而，这种支持的基础在于卑躬屈膝、不作批评、经济不独立的消费者的个人意见，而与形成于理性的公共辩论中的健康的公众舆论无关。

对于文化工业如何制造着越来越多千人一面、驯顺盲从的消费者，阿多诺和霍克海默有过描述；上述对于20世纪西方资本主义发展的严厉观点，与阿多诺和霍克海默的描述有诸多一致之处。哈贝马斯继承了法

兰克福学派相当悲观的分析，认为美国的垄断资本主义和福利国家自由主义最终导致了个人自由的萎缩和民主政治的空洞，它们并不能有效避免像屈从于纳粹主义的魏玛共和国那样脆弱的社会秩序。但是，哈贝马斯比阿多诺和霍克海默更清楚地知道，也更坚定地坚持该走哪一条路。公共领域事实上已经衰落了，支离破碎了，它本应深化、拓宽政治经济系统，继续发挥批判作用，为其合法性进行辩护，从而将政治经济系统推入民主治理的轨道。在《结构转型》结论部分，哈贝马斯在最后的分析中提出了一个怀着希望的推测，认为现有的内在于政党这类机构的公共领域，仍有可能发挥上述功能。只要有合适的政治与社会环境，公共领域理念和社会政治现实之间不断扩大的裂缝也许能够再次弥合。

哈贝马斯的批判理论观念

哈贝马斯之所以对公共领域概念感兴趣，是因为他将公共领域视为民主政治理想的母体，视为道德价值观与认知价值观的基础，这些价值观能够培育并维持平等、自由、理性、真理等民主精神。哈贝马斯著作与其法兰克福学派导师著作的不同之处在于，他总把对个人自由的深度关切与民主制度的命运和民主政治的前景联系在一起。相应地，哈贝马斯比霍克海默和阿多诺两人都更加关注民主社会的具体制度结构。在他看来，批判理论必须言及社会制度的选择，即什么样的制度能使个人既不受政治极端主义的吸引，又免受迅速成长的资本主义经济之戕害。

和前辈马克思一样，阿多诺罕言美好社会或理性社会；同时他又像后来的米歇尔·福柯（1926——1984），对所有的制度都持高度怀疑的态度。阿多诺批判理论的实际目标，是想赋予个人一种能力，来抵御被整合进资本主义社会必然出现的同质化机制。个人自主权是这里面最重要的一种能力，用伊曼努尔·康德（1724——1804）的话来说就是Mundigkeit（有时译为“成熟状态”）——使用理性独立思考的能力。只是对于阿多诺而言，成熟状态与解放的关系是完全消极的：解放在现存的状况下只是意味着抗拒既定秩序，只是一种说“不”的能力，一种拒绝适应社会现实的姿态。与阿多诺不同，哈贝马斯想要弄清自主权产生于何种社会条件与制度条件：解放意味着创造出真正的民主制度，这样的制度有能力反抗资本主义与国家行政力量的侵蚀。

因此，启蒙的图景在《结构转型》一书中要比在《启蒙辩证法》里更为明朗和乐观。《启蒙辩证法》中的观点是，理性自身既是支配关系产生的必然原因，也是支配关系可能瓦解的途径。阿多诺和霍克海默的理论具有自觉的悖论性，它们为理解一种没有出路的困境提供了视角。而哈贝马斯关于公共领域的理论，则推崇在平等个人之间展开自由而理性的讨论；虽然这样一种讨论现在尚未实现，但无疑是值得追求的。

第二章
哈贝马斯研究社会理论的新方法

哈贝马斯早期作品

《结构转型》面世之后近二十年，哈贝马斯出版了第一部阐明其成熟理论的主要作品——《交往行为理论》。两部作品中间相隔的二十年绝非哈贝马斯的沉默期。事实正好相反，在这期间，哈贝马斯的创作尤其活跃，出版了好几部重要作品。如果说《结构转型》标志着哈贝马斯精神成长期的结束，那么之后几部作品则是他的探索之旅。在精神的征途上，哈贝马斯在他以前并不熟悉的黑格尔-马克思哲学传统中重新补课，定位了自己。他是通过提出三条相关的思路做到这一点的。

20世纪60与70年代期间，哈贝马斯对马克思及其思想遗产进行了长期的批判性研究。他的研究主要聚焦于马克思的理论假设：劳动是人类自我实现的基本范畴；人的自由可以意味深长地被视同生产力的解放和生产关系的变革。

正如法国社会理论家西蒙娜·韦伊（1909——1943）等前人所指出的，上面设想的自由并不能给人类带来解放、结束社会压迫。人与人的关系、人与人的交往不能混同于劳动和工作，因为后者是主客体之间的工具性关系，仅此而已，但是前者却是主体与主体之间的关系，主要是非工具性的关系。针对这个问题，哈贝马斯开始了对规范性结构的历史变革以及道德意识历史发展的研究，以此作为对马克思主义思想的补充和纠正；在他看来，马克思主义过于关注生产方式的发展了。通过这些研究，哈贝马斯获得的对社会的、人类交往的认知，要比马克思主义理论视野所能容纳的丰富得多。

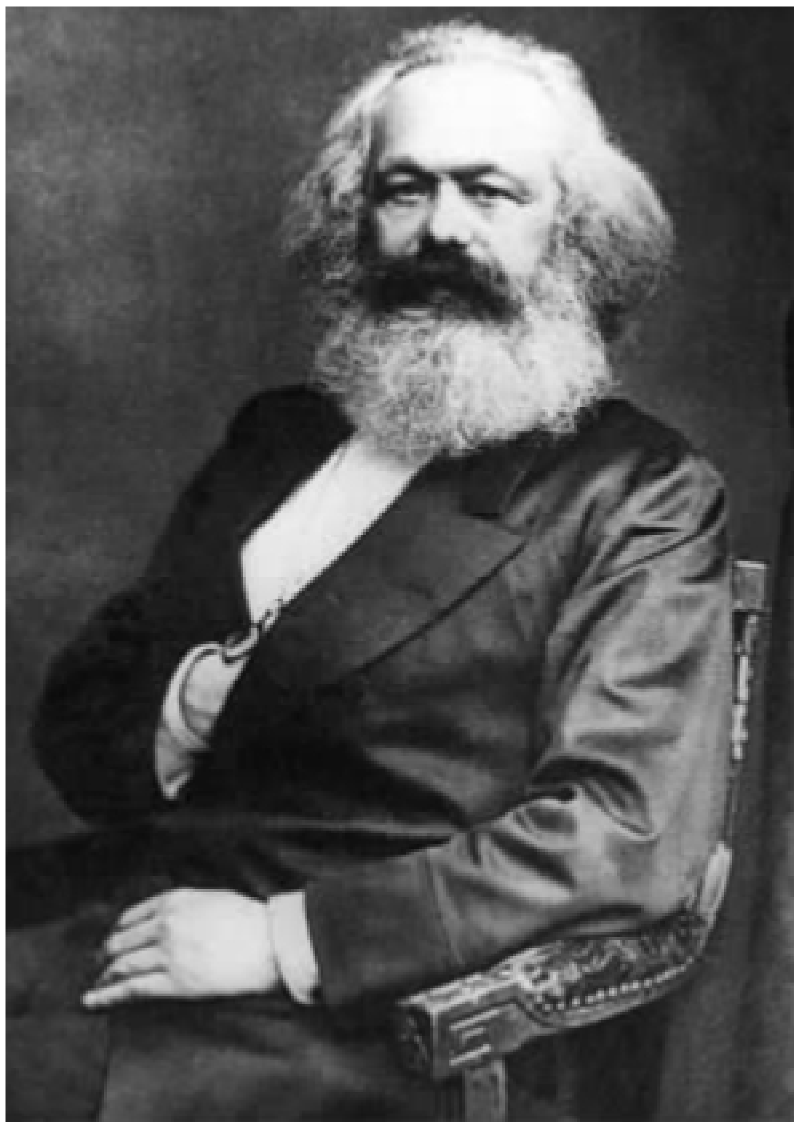


图**8** 卡尔·马克思。作为马克思主义社会理论家，哈贝马斯对马克思的社会理论持严厉批判的态度。

在他学术的第二个阶段，哈贝马斯对威廉·詹姆斯（1842——1910）、约翰·杜威（1859——1952）、乔治·赫伯特·米德（1863——1931）、查尔斯·桑德斯·皮尔斯（1839——1914）等创立的美国实用主义传统，和从威廉·狄尔泰（1833——1911）到汉斯-乔治·伽达默尔（1900——2002）的德国阐释学传统产生了兴趣。这两种传统并非毫无关联，它们有一个共同的重要假设：哲学必须同现实生活发生并保持联系。哲学理论和概念必须对活生生的人在真实世界中的生活和经验产生影响，如此才有存在的理由。

第三，在批判马克思主义、研究阐释学和实用主义的同时，哈贝马斯开始了对科学、技术以及科学主义、实证主义思维方式的批判。虽然哈贝马斯比阿多诺和霍克海默受到了来自维也纳学派逻辑实证主义的更多影响，他对所有知识，尤其是社会知识，必须服从自然科学准则这一观点仍持批评态度。最终，哈贝马斯形成了一个观点，认为不同类型的知识——理论的、实践的、批判的——产生于不同背景，并服务于不同的人类愿望。理论知识建立在人类用技术控制自然的愿望上，实践的、道德的知识则建立在人类互相理解的意愿上，而社会批判理论和心理分析则是分别建立在集体和个人对于获得解放、摆脱幻觉、拥有自主权和实现美好生活的愿望之上。

虽然孕育着典型的哈贝马斯式主题，这些早期作品现在看来更多地具有传记和历史意义。通过《交往行为理论》（1981）一书，哈贝马斯的广泛影响力开始渗入一个完整的社会理论体系；从这一体系出发，他的社会、道德、政治理论得到了展开。这本书主要探讨社会学家马克斯·韦伯（1864——1920）、埃米尔·涂尔干（1858——1917）、塔尔科特·帕森斯（1902——1979），探讨黑格尔-马克思主义者乔治·卢卡奇（1885——1971）以及阿多诺和霍克海默的批判理论。这种探讨并不是文献综述。哈贝马斯采用了重建而非历史的方法，批判地借用了各种竞争的理论和历史先例。在为这种方法辩护时，哈贝马斯申明了他的主张：社会科学的范式（与自然科学的范式不同）相互之间并非历史承接关系；社会科学家并不因为偏好某个更好的理论而放弃原先的理论，因为社会理论之间是竞争的、可相互替代的关系，即似乎“具有平等地位”（《交往行为理论》上册，第140页）。相应地，所谓好的社会理论的一个标准，就是在何种程度上该理论能够与先驱理论和竞争理论相衔接，既阐明、保留它们的成功之处，又能补救它们的缺陷。为此，哈贝马斯提出了所谓的“系统目的之理论历史学”：正是这种结构精巧的综合性方法论，成就了哈贝马斯主要作品之宏富，也造成了这些作品令人生畏的冗长。

所以，我无意探讨哈贝马斯对于社会理论的历史的阐发，因为其本身可能带有相当的个人偏见；在此我准备讨论哈贝马斯著述的系统性意图。在《交往行为理论》一书中，他的直接目的就是要解决三个问题，在他看来这三个问题使属于上述传统的思想家们陷入了困境。

社会理论的三个问题

1.社会科学中意义理解的问题

社会科学中意义理解的问题就是如何解释人类行为（或者说如何理解人类行为的意义）的问题。这里所谈的意义对应着德语中的Sinn。对于20世纪的读者来说，Sinn一词作为术语有两个截然不同的用法。威廉·狄尔泰等人首先使用了这个词，用它来表示人类行为的象征性意义。这里，它与短语“生活的意义”中的“意义”是同一个意思。但是，容易引起误解的是，戈特洛布·弗雷格（1848——1925）又用同一个词Sinn来表

示词或词组所指称的对象被归入主项的方式。弗雷格区分了内在于语言的词的意义（Sinn）和该词处于外在世界的所指（Bedeutung）。“晨星”与“晚星”含义不同，但是两者都指金星这一行星。不过，我们暂时可以把Sinn的弗雷格式用法放到一边。

狄尔泰认为，人文学科（或Geisteswissenschaften），比如历史、哲学、法学、文学，是与人文研究有关的学科，它们在方法论上与自然科学并不相同。人文学科研究的是理解人类社会的方式，而自然科学必须解释外部事件或自然现象。狄尔泰认为，自然科学的、因果式的阐释不足以提供对人类心智和精神生活的理解。借助由经验观察所支持的理论，科学从外部解释事物；但是，人类行为还必须借由主观经验的立场从内部加以把握。比如，科学可以对人类身体的运动从物理学和生物力学的角度作出充分解释，但它却无法告诉我们奔跑这一行为的任何意义；它无法让人知晓，跑过我们身边的人是在赶时间，是在逃跑，还是在锻炼。要理解这一行为的意义，我们必须根据那个奔跑的人的主观经验来阐释。

狄尔泰之后，韦伯同样认为，必须把对人类行为的外部观察同对人类行为“内在”主观意义的理解结合起来。要实现后面这一点，就必须在与该行为相关的人类目的、价值观、需求和欲望的背景下去阐释人类行为。韦伯坚持认为，如果行为可以与恰当的目的和手段联系起来，即该行为可以被理解为具有动因，这一行为就在主观上具有意义，因而是可以理解的。如果不是这样，行为便毫无意义，和大部分动物习性无所区别，只能被解释为对外部刺激的反应。韦伯把对人类行为意义的追问，同对人类行为动因的探索联系了起来。

韦伯的行为理论较狄尔泰的理论自有其优点，同时也有很多缺陷。韦伯认为，阐释者只有移情式再现或复制被阐释对象的主观心理活动，才能理解被阐释对象行为的意义；但是，韦伯并没有充分说明这种移情式的理解到底是什么。韦伯对于行为持有一种二元论的观点，认为人类的内心世界是与人类外在的身体相分离的，所以身与心的关系在本质上依然是神秘的。结果，韦伯无法说明是什么条件约束了对于行为意义的阐释；这也意味着他无从解释，为什么行为人对于理性和非理性行为的判断可以与行为阐释者的判断相一致。因而，韦伯最终不能说明，为什么一个行为的意义可以在时光变迁中保持稳定并且经得起检验。

切入这一系列问题的一个更有成效的方法，是弄清哪些是行为人的主观信仰、欲望和态度，哪些是他们客观的“陈述性”内容。这样做了，我们就可以通过将行为人的主观目的或意图重构为实践推理的一个例子，来理解行为的意义。

1.史密斯想要取暖。

2.史密斯有一个烧木柴的火炉使房子变暖和。

3.史密斯用光了烧炉子的木柴。

4.史密斯知道他可以去拾些木柴劈成柴火，给炉子准备燃料。

5.因此，史密斯应该去捡木柴、劈柴火。

以上推理表明，在上述情形下史密斯有理由去捡木柴、劈柴火。作为阐释者，如果我们假定史密斯对此推理过程的理解促成了他去捡柴劈柴的行为，我们便可以基于其外在行为表现，对其行为的意义获得充分的理解。史密斯行为的意义取决于从一到四几个命题的真实性，也取决于达到第五步的推论的有效性，这一推论既独立于史密斯也独立于阐释者的心理状态。

现在，这个接近标准的阐释行为的方法以韦伯的说明解决了问题。虽然哈贝马斯没有采取这个方法，他还是同意行为意义理论取决于语言意义理论，并赞成下列观点：

1.要理解行为的意义，仅对行为作第三人称的外在描述是不够的。

2.对于行为意义的正确理解取决于对行为动因的正确把握。

3.行为动因以及行为本身，只有借助关于人类目的、价值观、需求、欲望和态度的背景知识才能得到正确阐释。

4.行为意义以及行为动因，原则上可以为阐释者和行为人所共同认识，而非仅限于后者。

虽然如此，在哈贝马斯的眼里这个标准方法还是有缺陷，因为它错误地假定了人类是需求和欲望的前个体化的和前社会的载体。此外，它还假定每一个个体的人都是从个人的观点出发工具性地运用理性，因此公共的、共有的意义不得不依赖于私人的、个体的理性。最终，该方法抛弃了狄尔泰阐释学式的和韦伯心理学式的“意义”（Sinn）观念，而采用了与弗雷格式的“所指”（Bedeutung）更为接近的观点。与此相对，正如我们在下一章将会看到的，哈贝马斯认为语言学意义不能被简化为命题的真实性条件。

2.非理性与意识形态批判的问题

路德维希·费尔巴哈（1804——1883）和卡尔·马克思之后的社会理论家都问过一个问题：为什么行为人那么心甘情愿地维护、复制那些妨碍甚至是阻挠他们实现自身利益的社会制度？为什么穷人、边缘人群、受压迫者会遵从那些制度与规则，不论它们是宗教的、经济的还是政治的，正是这些制度与规则将上述人群推入贫穷境地、将他们边缘化并且压迫他们？这些社会理论家对此的回答是：这些社会群体之所以会作出这样非理性的行为，是由于他们对于自己真正的利益是什么抱有错误的信念。马克思用“意识形态”（第一章中我们已经接触到了）这个术语来表示这样一种错误的信念。他已看出，作为社会哲学家，仅仅让受压迫的人意识到他们错误的信念是不够的，单凭用正确信念来取代错误信念不能带来社会变革。正如柏拉图曾说的，这不是一个把光线注入盲人之

眼的问题。社会（对于马克思来说则是经济结构）有一种特质，能够使身在其中的人吸纳并追随这些意识形态，不论社会哲学家付出怎样的努力来为人们打破幻象。更糟的是，这些社会意识形态的长期存在对其母体——压迫性的社会制度——为虎作伥地起到了复制和支撑的作用。马克思主义社会理论家所面临的实践问题，就是要弄清并改变制造意识形态的机制，正是这些机制使人的所作所为损害了自己的真实利益。

这样的解释策略对人不无直觉上的吸引力，但缺陷也是存在的。一方面，马克思主义者在对意识形态进行批判时，必须为自己找到关于什么是意识形态发生机制的可靠信息，必须很好地解释，为什么他人的信息都容易受意识形态的蒙蔽而出错，唯独马克思主义者自己的不会。意识形态的批判者有两个选择。第一个选择，他使自己的理论免于被怀疑为意识形态幻觉。要做到这一点，他必须能够不受欺骗，对骗局的发生有足够的了解，从而能够避免错误观念的形成。（当我们了解纸牌魔术的玩法之后，就不会再认为这是魔法）。第二个选择，他不使自己的理论免受怀疑；在此情形下，就没有更多的理由对意识形态的批判者比对意识形态本身持有更多的信任。面对两难的困境，霍克海默选择了前者。根据其独创的批判理论观念，批判理论的跨学科性、反应性和辨证性应该可以使其免受意识形态的影响，从而使理论家对社会现实产生独有的洞察。类似地，阿多诺曾经宣称，由于成长过程中的一次意外，他幸运地对意识形态产生了免疫力。然而，批判理论家依旧身处尴尬境地：制造幻觉的社会机制越是深入，越是凶险，他们的主张就越不可能不受这种机制的影响。

另一方面，现在人们已普遍同意，意义的阐释必须建立在一个假设之上，即人总体上是理性的，且他们的信念大体正确。如果阐释者愿意接受在阐释对象中广为传播的错误和非理性，她实际上也就接受了太多对于阐释对象的行为的可能解释。（也许跑过你身边的那个人认为有一头看不见的熊在追赶自己。）这样一来，阐释者就失去了任何可靠的途径来确认哪种阐释是正确的，因而也没有途径去理解相关行为的意义。意识形态幻觉的观念如果不进行自我消解，就无法延伸至广泛的层面。假如过于随意地将许多东西归因于非理性，社会就将变得无法理解。正如我们在第四章中将看到的，哈贝马斯的社会理论回应了这个问题，他的做法是通过对交往行为和工具行为的区分来重铸意识形态观念以及与之相关的意识形态批判。对哈贝马斯而言，问题的答案并不在于很多人在自己没有意识到的状态下采取了非理性的做法，而在于他们由于受到经济、行政体制的塑造，表现出某些工具理性的行为特征。

3.社会秩序的问题

与很多理论前辈一样，哈贝马斯对于社会秩序如何可能的问题颇感兴趣。这个问题常以托马斯·霍布斯（1588——1679）曾用的发问形式出现。霍布斯探究的是，具有可预测性的稳定社会秩序是如何从众多单个分散的个人的行为中产生的，这些个人当中只有极少数互相熟识，只有很少一部分人偶尔能通过明确的协定来协调各自之间的行为。霍布斯

给出的答案是，社会秩序产生于法律和全能统治者的权威，并由武力和凛凛刑威作后盾。

对社会秩序难题的霍布斯式解决所带来的问题已为人熟知。从个人的角度来看，违法、不服从社会规范的预期成本——惩罚——有时会远远小于这样做所带来的利益，在此情形下违法而非遵从法律才是合理的选择。工具性社会理论，即声称服从已有法律总能给每个人带来好处的理论，不能解释“搭便车”问题，无法说明为什么人们在违反法律似乎是合理选择、自己能从他人对法律的服从中获益的时候，还会去或者还应该去遵守法律。因此，社会秩序的难题并没有得到完全的解决。

面临这样的诘难，哲学家于是转向社会契约理论寻求社会秩序问题的答案。社会契约理论主张，社会秩序取决于明晰或默认的契约关系网络。然而，契约理论同样难以解释那些应该遵守契约条款的人们是何时并如何达成这一契约的，虽然这种解释并非完全不可能。此外，正如涂尔干所指出的，并非所有契约性的社会内容都已写入了契约。契约的观点并没有解释社会规则和规范为何存在，而是预设了一整套的社会规范，尤其是那些把尊重契约列为条件的规范早已存在。

涂尔干自己解释社会秩序的方式，是假设行为人遵从组成社会集体道德意识的规范。涂尔干认为他们这么做是出于积极和消极的两方面原因。通过社会化过程，他们逐渐将特定的制裁同违反规范联系了起来，并学会通过自觉行动避免受到这样的制裁。同时，他们逐渐习惯认同于或准备认同于他们所生活的社会的集体道德意识。美国社会学家塔尔科特·帕森斯发展了这样的观点，并形成了更为深奥的理论，认为成体系的规范和价值观念促成了社会合作与稳定。他声称，行为人获得了两种倾向，一是将道德的（非工具性的、他人导向的）考虑置于非道德的（工具性的、自我导向的）考虑之上，二是惩治不这么做的人。只要多数人形成了这两种倾向，社会秩序就得以维持，哪怕有人不时背离社会规范。即便确保服从的规范性机制有时不能正常运作，一种工具性的安全网络依然就位于其后，因为人们总是害怕不按道德要求去做就会受到惩罚。

哈贝马斯对于社会秩序问题的解答，是用创新的方式重组了这些理论的不同部分。我将在这里扼述其要。哈贝马斯说，人类行为总是主要通过说话或语言运用来调节的；每当行为人通过语言来协调其行为时，他们就承诺要通过充分的理由来证明他们行为（或言论）的正当性。哈贝马斯把这些承诺称为“有效性主张”。在后面几章里，我们将探究他所说的“有效性主张”和“有效性”所表达的意思。现在我们只需留意到，这些承诺有一种道德性质，因为它们对于行为人具有普遍适用性，是无法回避的，对于其他语言的运用者也能形成约束。有效性主张还具有合理性的性质，因为它们与充分的理由联系在一起。一个有效性主张就是一个承诺，证明某人向他人发出的行为和言论的正当性。这不仅仅是语言学和语义学的现象。有效性主张有一种实际的功能，它引导着社会行为人的行动。在现代社会，身处任何状态的任何行为人都会被要求证明自

己行为的正当性，他们也预先承诺了这么做。这样，理由就为一系列互动提供了可见的边界，这些边界能引导行为人远离冲突。当社会行为人习惯于以语言和对充分理由的相互承认来引导他们的行为时，相对稳定的社会秩序的模式就开始成形，这样的模式并不直接依赖于刑罚的有力威慑，也不依赖于共同的宗教传统或先前的道德观念。

以上是对哈贝马斯成熟理论之观念基础的简要概述。这并不只是他的意义和合理性理论的基础，也是他的社会、道德、政治、法律理论的基础。这也意味着，我们要到第九章才能完整把握哈贝马斯对社会秩序问题的回答。但这并不是说，哈贝马斯的道德、政治理论只是他的社会理论的一部分，也不是说他的著述只是特别冗长和详细地解答了社会秩序这唯一的问题。哈贝马斯对于社会哲学、道德哲学、政治哲学的研究都具有独立的引人之处，但是正如你可以从之前的图表（表5）中发现的，它们之间又是互相支持的关系。哈贝马斯的道德和政治理论渗透于其社会理论，这折射了一个事实，即现代社会高度复杂，道德规范、国家法律、经济体制、行政体制和政治体制都是社会结构的基本部分。

第三章
语用意义专题

语言学转向和意识哲学的终结

哈贝马斯声称自己已经开创了社会哲学研究的新方法，这种方法始于对语言运用的分析，并能确定在言语中协调行为的理性基础。他把这种新方法同哲学中一个更大的转变，即“语言学转向”联系了起来。20世纪的许多哲学家试图通过对言语运用中固有的概念性事实的分析，来解决表面上看来很棘手的认识论和形而上学的争端，语言学转向这个短语最初就是指这些哲学家所作的不同努力。基本的理论方法就是，把关于何物存在、何物可知以及如何认知的问题视做语义、指代或意义如何产生的问题。哈贝马斯把类似的方法用于对社会的本质和社会秩序可能性的探究。

哈贝马斯的语言学转向不仅是朝向语言的一次转变，还是从他所称的“意识哲学范式”的一次转身。这两个转向是相辅相成的。意识哲学指的是一种极为广泛的哲学范式，可被总结为几个典型观点：

1.笛卡尔的主体观：这是一个为人熟知的观念，认为存在着某种被称为主体（或自我）的东西，它是心智的中心，被想象成由观念和感知构成的内在精神领域。

2.另一个常一起出现的观点是形而上学二元论，认为存在两种不同的本质：思维和思维的派生物。这有时也被称为笛卡尔的二元论或心物二元论，因为笛卡尔认为心灵和肉体是两种根本不同的存在。

3.主体**-**客体形而上学：这是一种更一般性的观点，认为世界由作为整体的客体和众多的思维并行动着的主体组成，客体居于主体之上并与之相对。不把主体视为对象世界的一部分，这是该观点的显著特征。（并非所有的具有此特征的理论都是形而上学二元论。例如，黑格尔从内部改造了主体-客体范式，把世界看做具有自我意识的单一主体性精神的产物。所以黑格尔是一元论的主体-客体形而上学。）

4.基础主义：从狭义来说，基础主义指的是维也纳学派或“逻辑”实证主义的认识论教条，即知识的基础是感觉材料，或是一组原始的观测性句子。从广义来看，基础主义指自笛卡尔肇始的以寻求确定性为认识论目标的大部分现代哲学。

5.第一哲学：这种观点认为哲学要先悬置自然科学所确认的真理，而去为自然科学研究模式的有效性提供证明。在广义的基础主义哲学家那里，这种观点是很常见的，比如笛卡尔和康德两人都认为哲学的主要任务就是为正确的知识确立标准。

除此以外还有哈贝马斯认为与意识哲学有关的两个观点，这两个观点更直接地对社会理论产生了影响。

6.社会原子主义：社会哲学、政治哲学中的常见观念，认为单个主体在逻辑上、本体论上、解释方面要优先于社会的、政治的或伦理的现实。根据这种观点，共同体是离散的、纯建构的、前社会的、前理论的主体之间关系的总和。社会原子主义的中心论点是，单个的主体不是由单个主体之间的联系或者单个主体与整个社会之间的联系建构而成的，但是，社会或共同体是由单个主体间的联系建构而成的。这产生了一个结果：共同体不再被视为具有任何内在的价值，共同体的成员资格不再被认为本质上是有价值的。相反，共同体的存在是为了服务于单个主体先于共同体而存在的利益和愿望，共同体的成员资格只具有工具性价值。

7.作为宏观主体的社会：这种观点认为社会是一个宏观主体，在柏拉图、卢梭、席勒、黑格尔、马克思和涂尔干的作品中都有关于宏观主体的论述。该观点认为社会是一个统一的有机整体，不是单个人的集合或聚合，而是一种集体人格。

哈贝马斯并没有说，处于这种范式的所有哲学家都会接受意识哲学的全部代表性理念。实际上他们不能，因为这些理念之间并不一致。比如，第6和第7个理念之间明显不一致。历史证明，这些观点都发挥了重要的影响力，都深植于现代哲学，而哈贝马斯全部抛弃了它们——认识到这一点就可以了。

从语言学转向的分析开始，我们可以勾勒出哈贝马斯哲学的粗线条。首先，哈贝马斯的社会理论并没有把社会视做与众多主体相对立、偶尔发生互动的客体（或客体的集合）。社会世界不是一个对象，或者对象的集合，也不是严格意义上独立于我们的事物。相反，社会是我们栖息于其中的一种介质。我们“在社会中”，社会也“在我们中”，在我们思考、感觉、行动时。哈贝马斯从青年时期对海德格尔的研究中学到了这样的观点。第二个重要方面是，哈贝马斯并不将哲学视做学科中的学科，优先于自然科学的学科。哲学的任务是要从自然科学和社会科学中汲取素材，在学科间展开合作性研究。必要时，哲学要充当哈贝马斯所谓的“有坚决的普遍主义主张的经验理论”的替身，也就是说，哲学通过为经验性证明提供假说来填补自然科学中的空白（《道德意识与交往行为》，第15页）。最后一点是，哈贝马斯的社会理论把社会现实的主体间性这一维度放在了首位。社会不再是离散的单个主体的聚合，也不再是一个有机整体，每个部分都要服从于整体的目的。社会不是一个“宏观客体”，甚至也不是统一的。在第五章我们会看到，社会是一个复杂而成分多样的主体间的结构，有明显重叠的领域，身处其中的个别行为人之间存在着互动。

哈贝马斯的语用学意义理论

正面看来，哈贝马斯的语言学转向还是一个语用学转向。哈贝马斯试图通过一种特殊的意义理论——语用意义理论的帮助来改造社会理论。20世纪90年代，哈贝马斯在他法兰克福大学的同事卡尔-奥托·阿佩

尔的影响下，认为语言的意义并没有被命题意义所穷尽，意义具有“施事-命题的双重结构”，或者说命题意义和语用学意义是不可分割的。为了理解这个观点及它对哈贝马斯理论的影响，让我们对其展开独立的考察。

命题意义

根据当前标准的意义理论，句子的意义取决于它的真值条件。要理解句子的意义，只要弄清楚是什么决定了这个句子的真伪。意义的真值条件理论已被证明是持久和有用的。一方面，它可以解释一个关于语言的不寻常事实，即为什么从有限的有意义的词汇和用于组合的语法规则中可以生成无限的、复杂的有意义的句子。接着，这又解释了为什么我们可以理解从未听过的句子的意思。

但是，意义理论的真值条件模型也遇到了一个难题，即看起来它只对语言的一小部分——命题和描述具有合理性。它能很好地分析“雪是白的”这样的断言，但是，对于“你好吗”这句话就不大奏效了。要理解“你好吗”这个表达，必须知道这句话为真（或伪）的条件——这看来是一个荒谬的主张。有时语言本身的意义毫无问题，但是要说句子的意思或句子的部分意思依赖于它们的真值条件，听起来却很怪异，很多例子可以表明这一点。所以哈贝马斯认为真值条件语义学犯有“描述性谬误”。真值语义学把只适用于语言的某些方面的意义理论，即事实上的确具有描述或代表功能的命题，进行扩大而适用于语言的全部，这就犯了错误。这是哈贝马斯倾向于语用意义理论的原因之一。

语用意义

因为着眼于语言能做什么，而非语言说了什么，哈贝马斯的意义理论是语用学的意义理论，是关于语言使用的理论。他是从德国语言学理论家卡尔·比勒（1879——1963）对语言的定义入手的，这位理论家把语言定义为“人们交流关于这个世界的知识的工具”。比勒赋予语言三种功能，这三种功能分别对应着第一、第二、第三人称视角。这三种功能是：代表事态的“认知”功能；向听话人提出要求的“诉求”功能；描述说话人经历的“表达”功能。比勒用一张表格把语言的三种功能表示得清清楚楚。

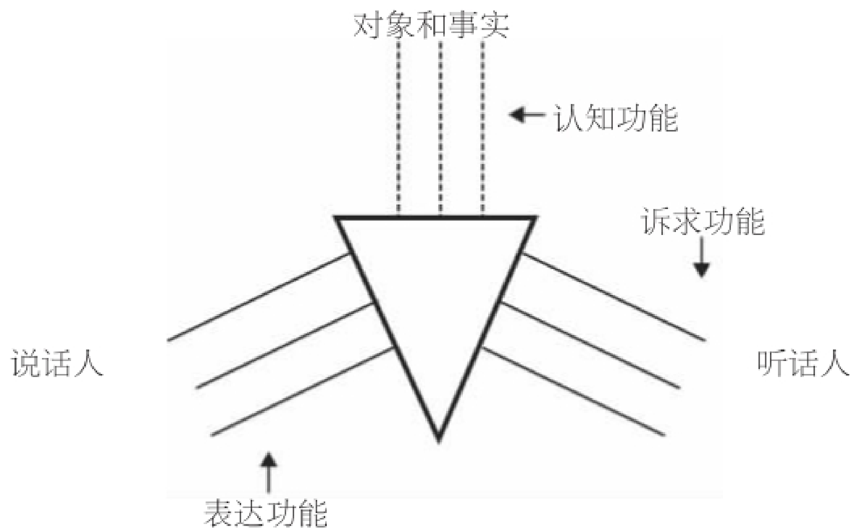


图9 卡尔·比勒的语言功能模型

比勒主张语言应用的任何例子都要涉及说话人、听话人和世界这样一个三角关系，语言理论必须顾及任何一方。哈贝马斯同意他的说法，认为真值条件意义理论错误地只重视语言的认知功能，忽略了其他两个功能，没有考虑到说话人和听话人的关系。所以，真值条件意义理论无法充分解释为什么我们使用语言时，会用如此之多的不同方式来相互交流、协调行为。

哈贝马斯的观点是这样提出的：他认为言语的语用功能使对话者走向共同的理解并达成主体间的共识；相对于语言的认识世界的功能，语用功能具有优先性。真值条件意义理论把命题作为语言中基本的意义单位，而语用学意义理论则把说话当做语言中基本的意义单位。一句话由单词构成，在特定的情况下出于某个特定的目的，说话人对听话人说了一些单词，比如“窗户开着”。命题是单词所代表的内容或思想，在这句话里，命题就是窗户是开着的。在实际生活中，命题总是嵌在话中。不能说是哈贝马斯抛弃了真值条件意义理论，首先他只是否认它是意义的一种全面描述，其次他否认真值条件意义是基本的意义。相反，他认为通过分析言语的语用功能能更好地揭示意义和理解。

> 如果不弄明白如何利用说话就某事达成理解，人们就不知道理解说话为何物。
>
> （《论交往的语用学》，第228页）

共识与协定

哈贝马斯认为言语的基本功能就是协调众多独立的行为人的行为，并为交往互动有秩序、不起冲突地展开提供可遵循的看不见的途径。语言之所以能够实现这样的功能，是因为语言的内在目标（或终极目的）就是要达成理解并产生共识。哈贝马斯认为这是一个事实，即“达成理解作为人类言语的终极目的内在于人类的言语中”（《交往行为理论》上册，第287页）。他用德语单词Verständigung来表示达成理解和协定的过程，又用德语短语rationales Einverständnis来表示这个过程的结果，即所达成的合理的理解或共识。上述两词都源自动词sich verstä-ndigen，意指使自己被别人理解，但也指与别人达成协定。这是一种重要的模糊性，对解释社会秩序起到了关键作用。接下来，出于方便的考虑我将使用“共识”这个不甚准确的词，但请不要忽略上述模糊性。

哈贝马斯的理论声称，言语的语用意义表现在，言语具有建立说话人主体间共识的功能，共识又形成了他们接下来的行为的基础。哈贝马斯认为，言语能够完成这个功能，是因为说出的话的意义取决于说话背后的理由。我称此为理性主义观点，因为认为意义取决于动机是理性主义的一种表现。哈贝马斯称这个观点为“意义的有效性基础”，这样说也许更准确，但是也会造成误导，因为哈贝马斯是在特殊的意义层次上使用“有效性”这个术语。他是在语用学而非形式逻辑的意义上使用这个词。在命题逻辑中，“有效性”这个词指形式完整的句子之间的保真推论关系；而哈贝马斯用有效性（Geltung 和Gültigkeit）这个词来指代的却与之大相径庭，在他那里，有效性指动机和共识之间的密切关系，用他的话来说，就是“与理由之间的内在联系”（《交往行为理论》上册，第9、301页）。

我所称的哈贝马斯的理性主义观点，其关键之处在于：言语的语用意义取决于其有效性，而说话人为达成共识而提出的理由则是有效性的基础。哈贝马斯还坚持认为，行为、言语、命题本质上是公共的、共享的；这是因为意义取决于理由，而理由本质上是公共的、共享的。共享的意义取决于共享的理由。（就此我们可以看出，哈贝马斯的语用学意义理论如何以截然不同的术语重构了公共领域主题，并且比起他的早期著作，更具有理论抽象性。）

现在，让我们来细察一下这个理论的具体内容。哈贝马斯认为，任何真诚的言语行为都提出了三个不同的有效性声称：真实性的有效性声称、正当性的有效性声称、真诚性的有效性声称。这些都是我们在前面一章结尾时接触到的承诺概念。有效性声称是必要的，因为它们总是可以理解成在言语行为中已经被提出来了：如果不预设我们说的话是出于真诚，是真实的、正当的，并且把这个信息传递给别人，我们就无法让别人理解我们，也无法说出任何有意义的话来。作为一个正当性有待证明的承诺，有效性声称承诺了提供合适理由。哈贝马斯称，在所有交往行为中，说话人必须提出全部三个有效性声称。根据言语行为的不同，比如是断言、是请求、还是声明，只有一种有效性声称能被听话人当做主题并接受。

当说话人提出一个关于真实性的有效性声称时，比如“雪是白的”，她其实暗示着有充分的理由使人相信这一点；如果有必要，她可以用这些理由来使听话人相信这句话的真实性。听话人在这些理由的基础上将会理解这个断言。情况实际上没有看起来那么简洁明了。问题是，当我对“雪是白的”这句话提出真实性的有效性声称时，我是在声称这句断言的内容，即“雪是白的”这一点是真实的呢，还是在说“雪是白的”这句话本身是真实的？一开始，哈贝马斯没有就这一点作详细说明：他声称说话人“可以理性地促使听话人接受他言语行为表达的意图，因为……他可以担保提供……具有说服力的理由，这理由能够经得起听话人对言语有效性声称的质疑（《交往行为理论》上册，第302页）。现在，他主张真实性是同时针对言语的内容和言语本身提出来的。

对正当性的有效性声称，如果有什么区别的话，那就是更复杂些。哈贝马斯称，当我对言语的正当性提出有效性声称时，我同时对潜在的社会规范提出了正当性声称。例如，当我说“偷窃是错误的”，我就含蓄地表明了我能够给出理由，让听我说话的人相信偷窃是错误的。这里有两重复杂性。首先，哈贝马斯认为道德陈述，如“偷窃是错误的”并非真正的命题，并不具有真值。“偷窃是错误的”是“不要偷窃”的晦涩表达，说“不要偷窃”是真的或假的，没有任何意义，因为我们不会断言祈使句的真伪性。所以，尽管“谋杀是错误的”这一道德言论的内容看起来类似命题“谋杀是错误的”，实际上只是拐弯抹角地想说，“不要杀人”这个祈使句所传达的潜在规范的正当性已经得到了证明。由此可以得出结论，关于正当性的有效性声称必须是对潜在道德规范的有效性的声称，是提供理由来证明规范之正当性的承诺。

“正当性”是一个含混的概念，这是第二重复杂之处；它可以表示合适的、合理的、道德上允许的或者道德上必须的。提出一个正当性的有效性声称，可能就等同于声称在现有情况下这个规范是合适的，或者是合理的；这个规范规定的行为是允许的，或者是必须的。哈贝马斯的观点似乎是：对正当性提出一个有效性声称，就是声称这个重要的潜在规范是合理的，是建立在同道德领域有密切关系的特殊理由之上的。当规范被正确运用于特定场合时，对于所有相关人来讲，行为是允许的、被禁止的还是被要求的，就一目了然了。

关于正当性的有效性声称，这里谈的已经够多了。在第七章我还会再回到这个话题上来。哈贝马斯的理性主义观点认为意义取决于有效性，因为要理解言语的意义，听话人必须能够思考（并且决定是接受还是否决）与有效性的证明有关的理由。这里起到实际作用的是理由和有效性，而非真实性，这是关键的地方。哈贝马斯并没有说要理解一个命题的意义，我们必须知道使这个命题或真或伪的条件；他宣称的是，要理解言语（也包括行为）的意义，人们必须能思考并且接受或否定可被恰当地援引来证明其正当性的理由。用他自己的话来说，“当我们知道什么使言语行为可接受时，我们就理解了言语行为的意义”（《交往行为理论》上册，第297页）。

理解与意义

到目前为止，我一直都把哈贝马斯自称为形式语用学的理论描述为意义理论。读者也可能注意到了，我们一直都把意义的问题同理解的问题放在一起讨论。这并不奇怪，因为哈贝马斯社会理论新方法的提出，有部分原因就是为了解决意义的理解问题。哈贝马斯认为意义理论应该也是理解的理论，否则就把意义问题从说话人给予听话人素材、供其理解的背景中抽象出来了。换言之，他认为意义是关乎主体间的，而非一种客观事物。（请注意他的意义理论如何表明了他对意识哲学的舍弃。在哈贝马斯看来，意义不是由说话人同外部世界的联系决定的，而取决于说话人同对话者的关系；意义本质上是主体间的，不是客观的，不是词语与事物之间的两极关系。）

在哈贝马斯看来，言语意义的理解有四个不同的层面：

1.辨明言语的字面意义；

2.听话人对说话人意图的揣测；

3.对用以证明言语及其内容正当性的理由的了解；

4.对这些理由以及言语的恰当性的接受。

假设，阳光明媚的冬天，某一日在约克，我和我的邻居说“悉尼正在下雨”。尽管邻居知道这句话的字面意思，即真值条件，他还是不能算听懂了，因为仅仅根据这句话的字面意思，他仍然无法明白我说这句话有什么用意。假设这位邻居曾经告诉过我他准备移民澳大利亚，那么现在他对我的意图就会有所领悟了。也许我正在给他一个友好的提醒：地球另外一边的草并不总是更绿一些。但是，如果他认为我的天气预报没有什么依据，他也许会怀疑，也许会不相信我说的话。再假设，现在他知道我刚刚同在澳大利亚的兄弟打过电话，那么他就会考虑我的话的理由，从而对我的话达到完全的理解。为了理解，他必须考虑、接受我的话背后的理由，或者说认识到我的话关于真实性的有效性声称。

异议

比起其他的理论研究，哈贝马斯的意义理论招致了更多的批评。我们已经提出过一些棘手的问题：真实性的有效性声称是针对断言本身，还是针对断言的内容？抑或针对两者？正当性的有效性声称是针对言语、行动，还是针对潜在的规范？这里的正当性概念取的是哪一层意思？在此我无法详尽讨论所有对这些批评的迂回回应，然而，如果不对两种主要的反对意见加以说明，直接从语用学意义理论过渡到哈贝马斯理论的其他方面是不妥的。

第一种反对意见集中于哈贝马斯的两个术语，即Verstä-ndigung 和Einverständnis的歧义性上。主张社会秩序由共享的理解和意义决定，这与声称社会秩序取决于主体间的协定有明显相异之处。共享的理解和

意义可能还远远不能促成协定的达成。很多社会理论家，比如契约论者，声称社会秩序取决于协定，并且遵守这些协定是有理由的。但是声称社会秩序只取决于共享的意义和理解又完全是另一码事了，如果这一主张成立，就更让人意外了。哈贝马斯的一个观点，即社会成员仅仅由于互相之间的理解就会遵守同样的社会规则和道德约束，常被指责为不合逻辑。

第二种反对意见针对的是那个有争议的观点，即存在着面对真实性、正当性和真诚性的三种不同的有效性声称。哈贝马斯否认只存在一种意义，即真值条件意义，也否定了不具有真值条件的句子，如“你好吗？”或“不要偷窃！”从技术上讲是无意义的。但是他提出的替代性主张，即存在着由三种类型的有效性声称所代表的三种意义，看起来甚至更无法说服人。以一个复合句为例：“她打了我一记耳光，这违反了会议规则。”这句话的前半句似乎作了一个真实性的有效性声称，而后半句似乎作了一个正当性的有效性声称。我们如何理解这整句话的意思呢？自然语言天衣无缝地把规范、认知、表述糅为一体，比如“这个学生剽窃了我的书！”这句话可以同时陈述一个事实、表达对践踏规范的行为的反对并且表露主观情感。哈贝马斯关于理解的理论似乎只是把这些不同方面拆散，再归入不同的有效性层面。

这些批评都可谓有的放矢，但是不要忘了，哈贝马斯对于语言、意义、真实的探究都被看做他的社会理论的前奏。比起社会理论对于意义和理解的理论的作用，他对意义和理解的理论对于社会理论的作用抱有更浓厚的兴趣，所以，他倾向于在语言哲学中选择有利的论据为己所用。我们不该因为哈贝马斯的意义理论中存在错误或误解，就抑制不住冲动去否定他的全部哲学。相反，我们应该重视哈贝马斯通过语用学意义理论为社会、道德、政治理论提供的洞见。

交往和商谈

交往行为和商谈的概念为哈贝马斯的语用学意义理论和社会、道德理论提供了链接的主要一环。目前的一般看法仍是，言语行为的意义取决于其有效性声称。有效性声称起到了一种保证或担保的作用，担保说话人可以举出支持性理由来说服听话人接受所说的话。很多时候，听话人默认这样的担保，这样的担保足以协调交流双方的互动。当某人理解了一个简单的口头请求并愿意答应时，说话人和听话人之间就通过达成共识，从交流直接过渡到行为，而这行为又是由有效性声称在暗中调节的。

那么，当交流失败、听话人拒绝了有效性声称时又是什么样的情形呢？当听话人要求说话人列出理由来支持其有效性声称时，行为人就在分歧的驱动下从行为进入了商谈。商谈是关于交流的交流，是在行为的情境下对未达成的共识的一种反思性交流。假设你要求我，当你在场的时候，不要在我自己的办公室里抽烟，我对你的请求表示抗议，因为我知道你也是个烟枪。我问你有什么理由这么要求我，你也许会回答说你

最近戒烟了，不希望再受到诱惑回到老路上。听到这番话，我也许会接受你的理由，把香烟收起来。这样，按照哈贝马斯的观点，我们就进入了商谈（虽然持续时间很短），达成了理性推动的共识（rationally motivated consensus）（这个短语是对rationales Einverständnis公认的对等英语翻译），并自然地回到了行为的背景下。

关于商谈，必须指出四个重要方面。首先，商谈不是语言或言语的同义词，而是用来表示以理性共识为目的的反思性言语的一个术语（《交往行为理论》上册，第42页）。商谈原则上总是以理性共识为目标，即使在实际上无法达成共识的情况下也是如此。其次，“商谈”这个词并非特指哲学家和学究们所进行的罕见而特殊的语言活动，它指的是融入日常生活的普通推理和论证。然而，商谈并非只是语言游戏中的普通一种；根据哈贝马斯的观点，商谈在社会世界中占有一个特别重要的地位。他认为，商谈是调节现代社会日常冲突的缺省机制。这个假设是根据观察得来的经验。商谈的功能就在于更新或修复未达成的共识，并重新建立社会秩序的理性基础。这是基于商谈实践分析所提出的重构性主张。

第三，商谈概念和有效性声称概念密切相关。商谈始自听话人要求说话人支持其有效性声称的挑战。三种有效性声称（关于真实性、正当性和真诚性）分别对应三种商谈：理论的商谈、道德的商谈以及审美的商谈。

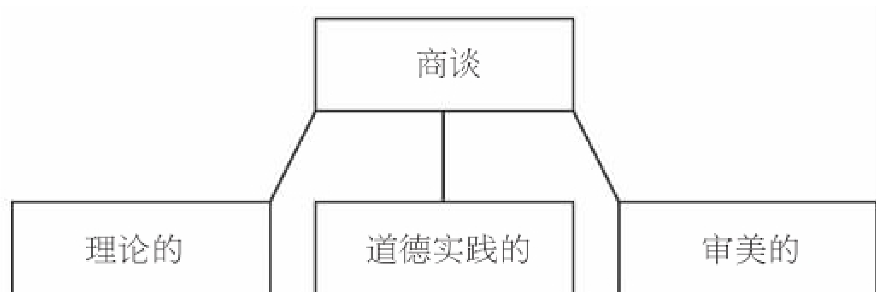


图10 三种商谈

例如，你要求我戒烟的请求引发了旨在支持关于正当性的有效性声称的商谈，这种商谈，根据哈贝马斯的理论，就是一种道德实践的商谈。任何由要求支持关于真实性的有效性声称引发的商谈就是理论的商谈。（此处必须注意，“理论的”这个术语在此适用的语境要比“规范的”更广。）

最后一点，商谈是高度复杂、具有严格约束条件的实践，不存在想说就说的自由。这是因为，论证包括了某些明确的、定形的规则。哈贝马斯把这些规则称做商谈的“理想化语用学预设”，或简称为“商谈规

则”。

商谈的规则

哈贝马斯提出了三个层次的规则。第一层是基本的逻辑和语义规则，比如无矛盾原则和连贯性要求（《道德意识与交往行为》，第86页）。第二层是主宰过程的规范，比如真诚性原则，即每一个参与者必须心口如一；以及责任原则，即参与者同意应要求证明其断言，或不作论证但陈述理由。第三层是使商谈过程免于胁迫、阻挠和不公正的规范，这些规范能确保唯有“更优论证在无施压的情况下”能够胜出。这些规范包括以下规则：

> 1.凡具有言语和行动能力的人都能参与商谈。
>
> 2.a）每个人都有权质疑任何断言。
>
> b）每个人都有权在商谈中提出任何断言。
>
> c）每个人都有权表达自己的态度、愿望、要求。
>
> 3.没有人会因为来自商谈内外的胁迫而无法行使上述1、2两条规则所赋予的权利。
>
> （《道德意识与交往行为》，第89页）

哈贝马斯称商谈的规则为“语用学预设”，因为这些规则是商谈实践中潜在的预设。商谈的规则不怎么像拼字游戏或象棋的规则，后者有文字的表述；它更类似于语言的句法规则。我们可以顺利地遵循商谈规则而无须知道这些规则的内容或意识到自己在遵守这些规则。哈贝马斯坚持认为这些商谈的语用学预设是必要的，因为商谈的参与者没有人能够在陈述理由或者接受理由的时候不作这样的预设。要进入商谈就必须允诺真诚、论证自己说的话，就不能自相矛盾、排斥其他参与者，等等。反过来说，这些规则也是必要的。对于现代社会的行为人来说，交往和商谈是解决冲突的必然路径，这些规则已经深植于社会和每个人的品质中了。

最后，商谈的规则具有理想化的特征，因为这些规则引导商谈参与者以理性共识的理想为目标。有一种商谈，在其中所有意见都得到倾听，没有论证被武断排除在考虑之外，只有更优论证的力量能获胜，这样的商谈假如成功的话，就能基于所有人都接受的理由而产生共识。在现实生活中，由于时间有限并且参与者易于犯错，商谈只能是或多或少地接近理想。但是，这样的商谈仍然能够具有调节的作用，能够确保包容性、广泛性，防止欺骗和胁迫行为。这些理想是调节性的，但同时又是真实的，只要包含这些理想的论证实践是真实的。

如何识别商谈的规则，这是一个难以回答的问题。哈贝马斯认为，可以通过言语表述是否自相矛盾的判断方法，来表明商谈的所有规则都是真正必须的预设。“天要下雨了，但是我不相信”和“雪是白的，但雪并

不真是白的”这样的句子都是自相矛盾的，因为说话人含蓄表达的真实性声称同句子的内容明显抵触。哈贝马斯声称，这是由于此类句子的语用意义同命题意义相矛盾。类似地，他认为，像“通过将一些人排除在商谈之外，我们取得了理性共识”这样的句子也包含了表述与行为的自相矛盾。这样，判断表述与行为是否存在自相矛盾的方法可以用来证明第一条商谈的规则；以此类推，全部的商谈规则都可以用这一机制来证明。判断一条规则是否是真正的商谈规则，只要看明显地违反这条规则是否会导致表述与行为的自相矛盾。

有效性、真实性、正当性概览

对共识、理性主义、商谈等命题加以综合观照，哈贝马斯的语用学有效性概念就有了明晰的重点。可以用有效性-共识的条件句来最简洁地阐明这一点：

有效性→共识：对于任何言语p：假如p是有效的，那么p便会服从理性共识的要求。

我试图用这个公式以更为形式化的方式，来表示有效性这个哈贝马斯哲学中的基本概念的结构。必须提醒的是，在哈贝马斯的作品中我们无法找到这个或者接下来的两个公式。它们只是非常简明的抽象，我希望它们能有助于把握哈贝马斯对有效性、真实性、正当性相当冗长、散漫的表述，并使三个概念之间的关系澄明起来。

说一句有意义的话或者同他人进行交流本质上就是提出有效性声称，提出理由来说服根据上述规则参与商谈的人。与其说是真实性，毋宁说是有效性构成了意义理论的基本概念——这只是哈贝马斯的一个观点；他还强调，真实性本身就可以被理解成有效性这个基本类属概念下的一个实例。他这么说是想表明，真实性概念同理由有同样的关系，具有同样的引出共识的语用功能。

真实性→共识：对于任何言语p：假如p是真实的，那么p便会服从理性共识的要求。

进而，哈贝马斯认为正当性也可以被理解为这个基本概念的一个实例。正当性概念因此可以用下面这个略有变动的公式来表示：

正当性→共识：对于任何规范n：假如n是正当的，那么n便会服从理性共识的要求。

当我发表道德意见时，我默认了行为背后的规范。正如我在断言p

这一行为中承诺了p的真实性，所以当我说“偷窃是错误的”时，就承认了这句话背后的规范：不要偷窃。基本的一点就是有效性的不同方面：一面是断言，另一面是道德行为和言语行为，与命题和言语表现有同样的结构和语用功能。

哈贝马斯的结论是，真实性和正当性这两个概念具有类似的结构功能，上面的几个公式表明了它们之间的相似之处：都是条件命题，左边是有效性、真实性、正当性，右边是理性共识。所有被称为有效、正当或真实的，都必然会在符合规则的商谈中从参与者那里获得认同。这里“必然”两字只适用于特定的语用意义，即说话人、听话人和通常意义上的行为人都不可避免地要在有效性声称和共识之间寻找联系。“假如……那么”句式中的关联词表示的是语用学的意义，而非逻辑联系。

最后，哈贝马斯为我们提供了针对这种类似关系的解释。真实性和正当性之所以具有类似的结构与功能，是因为两者都是正确性这唯一的基本范式的具体表述：真实性和正当性是有效性这个属下面的类。

在后面的章节里，我将对正当性以及正当性与真实性的关系作更多的探讨，对商谈的概念的论述还要更多。现在我们必须适时转而讨论哈贝马斯的社会理论专题了。

第四章
社会理论专题

哈贝马斯的社会理论提出的基本问题是：社会秩序是如何可能的？哈贝马斯的回答是，在现代世俗社会中，社会秩序主要取决于交往行为（通过有效性声称协调的行为）和商谈，这两者是建立、维持社会的完整性的基础——它们为社会的一体性提供了黏合剂。哈贝马斯对该问题的回答借助了一个理论，该理论由两个互相支持的部分组成，两个部分大致对应于《交往行为理论》的上册和下册。第一部分主要是概念性的。哈贝马斯区分了交往行为和工具行为（或策略行为）两个范畴，他还试图表明后者寄生于前者之上。第二部分是社会本体论，一种关于社会形态和社会构成的理论。哈贝马斯主张现代社会由社会性的两个基本领域，即生活世界和系统组成，它们分别对应于交往行为和工具行为，并且是这两种行为的发生场所。

概念之争

哈贝马斯区分了两种行为，一种是交往行为，另一种是工具性、策略性行为。（我把工具行为和策略行为归入了一类，但是，实际上这两种行为之间也有重要区别：根据哈贝马斯的看法，工具行为是指行为人将行事当做达到某个目的的手段；策略行为也是一种工具行为，但它指行为人支配其他人行事来达到自己的目的。对我来说关键的是，这两种行为都不同于交往行为。）

工具行为是工具理性的实践结果，是为了达到既定目标而对最佳途径的谋划。哈贝马斯认为工具行为有两个判断标准：首先，行为的目的是先于、独立于手段而设定的；其次，行为目的得到实现和对客观世界进行干预之间有因果关系。交往行为不符合这两个标准，因为交往行为的内在目标，即承认和接受有效性声称，不能独立于其实现的载体——言语——而被设定；这个目标也不能通过因果链实现。

为弄清其中原因，我们先回到之前举过的例子。为了不让我抽烟，你可以直接用灭火器指着我，说“如果你点燃香烟，我就用这个把它扑灭”。假定我完全有理由相信你会说到做到，也不想浑身湿透，那么你就成功地使我顺从了你的意愿。但是，我的服从不是心甘情愿的，因为认真考虑之下我无法选择拒绝。所以，你是强迫、胁迫我答应了你的要求。上一章描述的则是另外一种情况，你在我接受你所提出的理由的基础上取得了成功（我答应了你的要求）。这样的接受或者说共识的达成不是你强迫的结果，而是双向交流的结果，好似你邀请我参与到这个交流过程中来。

哈贝马斯认为交往行为和工具行为是完全不同的行为类型，但是它们又是基本的行为类型，不能再分解成其他更简单的行为类型。两者之间的区分既是概念性的，又是现实的。理解行为的途径有两种，真实的行为人同社会世界进行互动的途径也有两种。

哈贝马斯论证的第二个环节更难以理解。他想要得出的结论很清楚，但是论证过程却并非如此。他想要表明，首先，要充分解释社会，就必须把交往行为概念放在首位；其次，在现实世界中，所有成功的行为都取决于达成共识的能力。为了说明这个结论，他对言语行为理论展开了分析，尤其是对以言施事和以言取效两种作用进行了区分。牛津哲学家J.L.奥斯汀（1911——1960），普通语言哲学的开创人之一，首先提出了这个区分。一如往常，哈贝马斯改造了奥斯汀的区分来为自己的理论服务。对哈贝马斯来说，言语行为的以言施事作用的目的就是要引出理性共识，或者说通过达成共识来实现一个目的（比如，让我不吸烟）。前面一章的例子已经很好地说明了这一点。你话中的以言施事目标不仅要我放弃吸烟，而且要我接受你的请求，将其视为有效的或是合理的，并且要我自觉地顺从你的请求。与此相对，以言取效是言语行为的效果，它与促成理解无关。我的警告对你也许是一个警醒，也许更有可能让你发笑。以言取效的作用须待后观，也许是正面的，也许是负面的，也许两者都不是。

哈贝马斯认为言语行为具有自我阐释的能力。看到有人在我前面沿着道路奔跑时，他也许正在逃跑，也许正在赶往某地，也许正在锻炼。通常，我会根据他的行为或者外表以特定的命题态度看待他，从而解释他的行为。我们在第二章的劈柴人例子里就是采取了这样的做法。但是对于言语行为我没有必要这么做，因为言语行为以言施事的目标是公开的。例如，在一个研讨会上，我要求坐在窗户旁的一个学生打开窗户，她知道我的目的是什么，很可能对于我的动机也很清楚。我的言语行为表明了我的意图和目的。但是，言语也可以策略性地用来达到隐蔽的目的或发挥以言取效的作用。我可以大喊“着火了！”来疏散图书馆里的人，只要我保持适度的惊恐状态。但是只有听见的人认为我真的是在警告他们着火了，我的意图才能成功实现。他们也许能理解我说的是什么意思，但是却不知道我说这话实际上在做什么，因为我的言语的以言取效目的并不是大家都知道的。要了解我的言语的真正用意，听话人必须多少领悟我潜在的或隐藏的策略性目标。只有通过以言施事的言语行为，这种领悟才有可能实现。哈贝马斯对言语行为的分析想要表明：由于以言施事的目标原则上是公开的，所以从理论和语用学角度来看它要比以言取效的目标更为基本。哈贝马斯把这个观点推而广之到工具行为和策略行为，并推出这两种行为寄生于交往行为之上，而后者是基本的、独立的。在哈贝马斯看来，你用灭火器威胁我的举动也许能产生想要的效果，但是我只有在理解并接受你这么做的理由之后才会完全理解你行为的意义。

哈贝马斯的分析是有争议的，他的推理过程也很难把握，但是我们可以看到他的目标结论：言语行为和一般行为的意义无法从工具的角度加以理解。在哈贝马斯反驳针对社会秩序的个人主义和工具性描述中，这是一个关键之处。原子主义和工具主义对社会的理解不能解释行为人之间的交往现象，因此忽视了交往的社会整合作用。现在我们可以理解为什么哈贝马斯认为，理解行为意义这一问题的标准答案将错误的意义理论与对合理性的错误理解结合了起来。通常的观点认为，行为的意义

取决于根据单独个人的外部行为表现而得出的命题态度的真值条件，还取决于这些个人头脑中的逻辑推理。该观点的结果是，会把社会误认为是单个理性的人的集合体，每个个人都在考虑实现个人目标的最佳途径。这样的社会认识与流行的人类学观点相一致，这种从古希腊经过早期现代哲学流传至今的人类学观点认为，人类本质上是自私利己的。在霍布斯或理性选择理论的影响下，当代社会哲学以同样的眼光看待社会。在哈贝马斯的眼里，这样的理论忽略了交往和商谈在促成行为人之间形成社会纽带方面所起的关键性作用，因而对于人与人之间的关联认识不足。

社会本体论

哈贝马斯的社会本体论是关于20世纪晚期社会结构的理论。在他理论的中心是生活世界和系统的区分，生活世界和系统是两种完全不同的社会生活领域，拥有各自独特的规则、机制、行为模式等等。生活世界和系统分别是交往行为和工具行为的母体。在他的理论中，哈贝马斯又一次强调后者，即系统，依赖于前者。在探讨生活世界和系统的关系之前，我们需要仔细分析这两个概念。

生活世界

生活世界指我们与他人共同生活于其中的平凡世界。德国哲学家埃德蒙·胡塞尔（1859——1938），现象学的创立人，马丁·海德格尔的师长，首次使用了这个词来强调普通人的自然的、前理论的世界观同自然科学的理论的、客观化的、数学化的视角之间的对比。哈贝马斯遵循同样的理路。他用生活世界来表示非正式的、未市场化的社会生活领域：家庭和家务、文化、非党派政治生活、大众传媒、志愿者组织等等。

这些未经调节的社会领域提供着共享的意义和理解，并为日常社交提供了社会视野。这个视野是交往行为发生的背景。对视野进行的现象学比喻是有教益的。视野标示了人类在正常情况下视界的局限性。视界是统一的，但并不完整，因为视界不能一览无遗。我们不能把整个视野尽收眼底，我们只能一次注视一个方向。视野也是被视角所分割的：虽然程度很微小，但当我们移动时界线在变动。相反，几何图形的界线，或者一片土地，都是固定的、可以量度的。

通过类比，关于生活世界的共享的意义和理解形成了一个统一体，但并非整体。这张统一体之网的任何部分都可以主题化或者被纳入视野，但是整个统一体却不能同时主题化。生活世界的内容可以修改或变动，但是在生活世界中，任何变动都必须是极微小和渐进的。要注意的是，这种变化虽然是渐进式的，却可能带来根本和彻底的变革。为什么生活世界的每一个部分最终不应被改变或替换，这一点原则上无法解释，这是生活世界和语言所共有的特征，并且不是出于偶然，因为交往是生活世界的中介。奥图·纽拉特（1882——1945），维也纳学派语言哲学家，用一个生动深刻的意象点破了我们的语言状况。在公海泛舟时，无法把船送进无水的船坞，从外部检查船的状况；但我们可以一次

一块地换下腐朽的船板，同时继续漂浮在海面上。生活世界也是如此。在哈贝马斯的理论图景中，交往行为和商谈担负着不断修复生活世界腐朽船板的任务。

生活世界拥有许多功能。它为行动提供了语境，也就是说生活世界由共享预设和背景知识以及作为共识基础的共享理由组成。只要这个共享的语境存在于背景中，或者用哈贝马斯的话来说，未被主题化，它的作用就将是隐藏的，但它依然能发挥促成共识的功能。因而，一方面生活世界是社会整合的力量，同时，社会世界提供的协议平台也是产生批判性反思和分歧的可能性条件。

总而言之，生活世界起到了保存社会意义的作用，它使异议、分歧、误解发生的可能性最小化，而在任何个人交往与商谈中这些都是常见情况。每当交往行为取得成功时，所达成的共识就反馈到并且作为新鲜血液补充到生活世界中。这样一来，生活世界支撑了交往行为，交往行为反过来通过丰富共享知识繁荣了生活世界。生活世界从而扮演了防波堤的角色，阻止了社会的瓦解，抵制了意义的分裂，防止了行为冲突的爆发。

最后，生活世界是社会象征、社会文化再生产的中介。虽然传统的延续要穿过交往和商谈的批判透镜，生活世界却是延续传统的载体。在社会不发生巨变的正常情况下，生活世界充当了技术、实践、科学和道德等各方面知识传承和发展的中介。

系统

系统指的是积淀下来的结构和已确立的工具行为类型。根据它对行为人有何种外在目标要求，系统可以分成两个不同的子系统：金钱和权力。金钱和权力一方面形成了资本主义经济各自的“操纵媒介”（即内在的指导、协调机制），另一方面形成了国家行政管理及相关的机制，例如公务人员和国家认可的政党等。哈贝马斯认为金钱子系统和权力子系统深植于社会生活的表层之下，行为人很自然地陷入预设的工具行为的窠臼之中。例如，任何在公司工作的人，不管是上层管理还是下层雇员，在追求经济利益时都会受制于角色定位而表现出典型的行为特征。由于工具行为的目标是预先确立的并且不会考虑达成共识，所以大多数系统内行为的最终目标都是预置的，而非系统内行为人的自主选择。甚至，这些最终目标对于努力实现它们的行为人也不是显而易见的。不管他们意识到没有，曼联俱乐部球迷的行为是在给曼联公司送钱，以便于该公司为其股东派送红利。

金钱和权力这两个子系统的主要功能是进行社会的物质再生产，即商品和服务的生产与流通。除此之外，还有一个类似于生活世界所具有的重要功能，即对行为进行协调和独有的对系统的整合作用。哈贝马斯称这种作用为“系统整合”，对应于生活世界的“社会整合”作用。当社会随着工业化和现代化的产生发展而变得更大、更为复杂，同时人口流动性加大时，社会整合的目标就更难以实现了。在这样的情况下，经济和

行政等系统减轻了交往和商谈的重负，对社会的整合起到了作用。

至此，我们已经可以看出哈贝马斯与阿多诺、霍克海默的区别所在，后者对一般意义上的工具理性和具体层面上的资本主义经济制度采取了几乎彻底否定的态度。哈贝马斯对于工具理性本身并无敌意，对政府和市场经济这类包含了工具理性逻辑的体制也无敌视态度。他认为两者都具有重要的、不可或缺的社会功能，废除或不设立两者都不是上策。

生活世界和系统的一些区别

哈贝马斯承认了系统对于社会生活的作用，但是同时他也尖锐地指出了系统整合所固有的危险。一方面，金钱和权力这两个子系统使行为人的目标与理解和共识相脱节，导致了两个后果：首先，我们可能（实际上也经常）忽视经济行为和行政管理行为的深刻意义或重要性。系统创造并加强了行为类型，身处这些类型之中的行为人隐藏了他们的目的，对行为的结果也并不加以反思。系统因此具有内在的不透明性，同生活世界（交往行为的发生场所）形成了对比：在生活世界中，行为、言语以及行为目标的意义能够容纳不同意见并可以被理解。其次，系统内行为人的最终目标（与生活世界中的行为人不一样）并不能真正由他们自行决定。他们可以选择行为的方式，但是不能选择行为的最终目标。所以，一般来说生活世界有助于自主权的形成，我们可以把自主权看做以系统所不能的方式对自定目标展开的追求。

行为人可以通过以下方式认识这一区别：生活世界中的行为人通过有效性声称来协调各自的行为。这一过程加在行为之上的约束条件是行为人所自愿承担的，它们来自于且内在于行为人对有效性声称的相互承认。与此相对，金钱和权力系统把外在约束条件强加于行为人所无从自主选择的行为之上。这样一来，系统就呈现出哈贝马斯所谓的“准自然实体的堡垒”的面目：这是一个人力所无法控制的、具有自主逻辑内核的独立实体，对此实体人类不能也不必负责。

生活世界的殖民化

哈贝马斯已经表明，现代社会存在于系统和生活世界的脆弱平衡之中。但是，由于系统内嵌于生活世界之中，实际上又是寄生于生活世界之上，所以生活世界享有优先权。哈贝马斯认为生活世界是独立又自给自足的介质，而系统却不是。系统只能在来自生活世界的意义资源的基础之上运行。这是个具有经验主义意味的命题。然而，这个命题又是哈贝马斯在对交往行为优先权进行概念性论证的基础之上提出来的。由于生活世界包含了各种类型的交往行为，系统包含了各种类型的工具行为，而交往行为又优先于工具行为，所以生活世界必须优先于系统。

问题在于，虽然系统内嵌于生活世界并且依赖于生活世界，前者却倾向于侵蚀、取代甚至是破坏后者。系统这种对生活世界进行殖民的倾向导致了系统和生活世界之间平衡的脆弱性，乃至造成失衡和不稳定。

生活世界殖民化这一观念指的是众多最终有害的历史与社会进程的集合。首先，作为主导机制的金钱和权力从生活世界中分离出来，资本主义经济和行政系统逐渐脱离家庭、文化领域以及如大众传媒这样属于公共领域的机构。随着工具行为之网越来越繁密，它们逐渐侵入生活世界并弱化了后者的功能。策略性决定留给了市场或者是被交到了专业控制者手中。生活世界的透明性蒙上了阴翳，公共监管和可能的民主控制对行为和决议的基础不再发挥作用。随着版图的收缩，生活世界渐渐呈现形形色色的病状，哈贝马斯称之为“社会病理”，其中包括市场在非市场领域拓殖产生的负面效应，但并不局限于此。

生活世界殖民化导致的病理

1.共享意义和相互理解的减少（失范）

2.社会纽带的侵蚀（分裂）

3.无助感的增加以及缺乏归属感（异化）

4.由此导致的不愿为自身行为以及社会现象负责的心理（道德沦丧）

5.社会秩序动荡和崩溃（社会动荡）

最后，由于系统实际上依赖于生活世界，生活世界殖民化过程也导致了系统的动荡和危机。虽然哈贝马斯没有采取简单化的反市场或者反系统的立场，他对于系统（例如资本主义经济、国家以及其他管理组织等）对社会生活和社会成员可能造成的伤害却有非常清楚的认识。

哈贝马斯的社会理论是批判理论么？

哈贝马斯在《交往行为理论》一书中的主要目的之一，是要为阿多诺和霍克海默的批判理论提供一个更有成效的、经验上可靠的、方法论一贯的替代性理论。因此，他的社会理论就被设计成了批判理论。但是，到底是何种意义上的批判理论呢？一些比哈贝马斯更左倾的批评者认为哈贝马斯的社会理论根本不具有批判性。他们认为，哈贝马斯的理论分析是对混合经济和立宪福利国家所作的迂回冗长的正当性证明，同时又是对中间偏左的德国社会民主政治的辩护。这种评论不仅苛刻，而且错误。哈贝马斯关于生活世界殖民化的理论，为“现代社会到底出了什么毛病？为什么？”这两个问题提供了创新的、深刻的、精妙的答案，同时又解释了失范、异化、社会分裂这些现代社会所承受的病痛的病理。

哈贝马斯并没有仿效意识形态批判的模型，他的社会理论没有采用把广泛存在的过失和非理性归因于行为人这种自我否定的策略，来推定性地解释为什么行为人愿意承受压迫性社会机制和社会行为并且使之永久化。相反，哈贝马斯将它们归因于内在于系统的潜在或隐藏的策略性或工具性目标。压迫性社会系统之所以持续存在，不是因为行为人误解

了自己的利益，而是因为他们的行为落入了预先确立的、极度复杂的工具理性模式之中。因为社会系统内在的不透明，行为人无法凭借自身能力理解行为的意义并为这些行为负责。

是否哈贝马斯社会理论的批判性来自于它能为病态社会提供补救措施？这也许是问错了问题。哈贝马斯提供了一种社会理论，但是理论并不提供药方。当然，如果哈贝马斯的理论正确，以下做法就是有益的：通过遏制金钱和权力系统来保护生活世界使其免于殖民化；确保有足够的未被监管、未被市场化的社会生活领域来创造社会整合，来嵌入金钱和权力系统。如果给出了暗示的答案，答案就不会是废除市场和行政管理（经济和国家），而是遏制两者。然而，如果可以在实践中实现这一遏制的话，又该如何来实现，由谁或什么来实现，这些问题依然没有明确答案。（有趣的是，哈贝马斯将此视做一个社会使命，而非政治使命；类似的结论可以在《结构转型》中看到，这本书寄托了哈贝马斯通过公共领域复兴带来解放的希望。）在《交往行为理论》中，哈贝马斯坦率地表示没有行为人（不管是集体还是个人）有能力完成这个使命。至于国家，只要它不是完全受到经济的约束，就还是系统的一部分，因而也是问题的源头之一，而非问题的答案。哈贝马斯将改革的希望寄托于民主福利国家系统，只要个人道德信念和具有政治诉求的非暴力抗议组织能够对这个系统施加影响。

问题是，这样的组织——时常被称为“新社会运动团体”——实际上并无权力。如果通过选举进入政府获得了政治权力，他们可能只是被管理和政治系统同化。哈贝马斯理论所指出的唯一社会变革力量处于劣势，不可能阻挡生活世界殖民化进程，更不用说扭转这个过程了。尽管哈贝马斯与霍克海默和阿多诺有诸多不同之处，在哈贝马斯理论中还是可以听到后两者的社会批判理论中的悲观主义回声。

这是否表明了哈贝马斯的社会理论批判性不足，或者干脆说他所作出的一个估计，即当代资本主义社会中能够阻挡市场和行政管理无情扩张的因素寥寥无几，是正确的、有现实基础的？首先，哈贝马斯否认理论能够具有马克思所说的那种革命性批判力量，历史上也不曾有过。对于社会理论所能达成的目标，哈贝马斯有着远为谨慎的想法。社会理论自身不是社会变革的工具。它们只是提出真实性的有效性声称。实际一点来说，社会理论至多是有用的分析工具，可以帮助我们区分现代社会有害的与进步的倾向。哈贝马斯当然想消除社会压迫，他的生平和他的著作都可以基于这个目标来加以理解。他一直都是一个激进主义者和改革家。然而，他又是一个现实主义者，知道他的社会理论能够直接起到的最重要作用就是帮助人们理解社会压迫的根源。

哈贝马斯的社会理论从其他角度来看也许算不上具有批判性，因为他刻意地避免对现代社会作任何明确的道德批判。有些话哈贝马斯不会去说，比如市场的扩张把人变得冷酷无情、锱铢必较、自私自利，使人只把他人看成实现自己目的的手段。他这么做是有充分理由的。哈贝马斯的社会理论同阿多诺和霍克海默的内在批判一样，意在同道德批判有

所区别。他的理论意在公开表明自己的规范性基础，不依赖已有的关于善的道德理论或观念。哈贝马斯对于现代社会的批判在这个意义上是功能性的，而非伦理的或道德的批判。生活世界的殖民化是有害的，因为它阻碍了生活世界正常功能的发挥，剥夺了交往和商谈（共享的意义和观点、社会秩序、归属感、社会稳定性，等等）所能带来的社会利益。

尽管如此，由于交往和商谈的观念对于规范的强调，哈贝马斯的理论分析带有不可磨灭的伦理印记。交往行为建立在对有效性声称相互承认的基础之上。在生活世界中，言语的行为协调机制迫使人们重视其他说话人、听话人、行为人以及他们的理由。商谈存在于规则之中，这些规则保证了平等地尊重所有行为人，保证人们之间的普遍团结。平等、普遍性、包容这些理想已经铭刻在生活世界的交往实践上，行为人仅依靠交往就能遵从这些理想的要求。所以，生活世界的社会化就是一种道德化，即习惯于按照这些理想的要求行事的过程。相反，系统则不断强化以他人为手段的工具性习惯，并且鼓励对他人的目的采取冷淡态度。在这里，我们就不禁要回想起阿多诺对中产阶级冷漠、麻木秉性的评价，他说"没有这种秉性奥斯威辛就永远不可能发生"。两者的主要区别在于：根据阿多诺的看法，最终导致残酷人际关系的冷漠人性是从康德式道德自主、理性自律的消极面中产生的未曾预料的后果。对哈贝马斯而言，类似的现象要归因于系统对生活世界的殖民化的非道德化效应，而不能归咎于道德观本身。总而言之，哈贝马斯"社会病理"的医学比喻包含了未言明的、暗示的道德机锋。表面上来看，他的理论是说生活世界的殖民化导致了社会运转失灵；在更深处，他的理论暗示了这样的社会功能障碍产生了存在道德缺陷的个人。

第五章
哈贝马斯的现代性理论

哈贝马斯哲学既有系统性，也有历史性。通过对黑格尔、马克思和阐释哲学的研究，哈贝马斯意识到社会理论的目标和原理都有自己的历史。正如尼采曾经说过：“只有不存在历史的事物才可加以定义。”社会有历史，所以无法定义，但这不等于说无法阐释社会，只是必须结合社会历史来阐释社会。哈贝马斯的哲学以一种风格（虽然这种风格有可能激怒历史学家）阐释了社会。到目前为止，我还没有谈及以下事实：哈贝马斯的社会理论诊断、批判了社会生活的现代形式，商谈伦理学则论证、阐述了现代道德观。现在，该重点探讨关于现代性和现代化的理论了，这有助于看清哈贝马斯社会理论隐含的道德之维。通过解释道德观和现代性的密切交织关系，可以揭示殖民化的有害社会作用为什么会对共同体的道德伦理产生影响。

在某种程度上，现代性标明了一个在时间上有起始点的时间段（或者是同某个时间段有密切关联的一套观念）。至于这个阶段是否已经成为过去，或者还在展开；假如这个阶段已经过去，我们是否应该额手相庆，欢送它的离去——这些都是在20世纪80年代《交往行为理论》出版之时极有争议的问题。（令人高兴的是，现代性被当做一个亟待解决的重大问题的阶段看来已经结束了。）然而，现代性不仅是一个时期，它还标明了同社会、政治、文化、制度、心理学有关并产生于特定历史进程的情境。

在这个意义上，现代性同“现代主义”这个标签之下的各种艺术作品和艺术风格有关，但与此又相区别。作为一个艺术家，是否接受“现代主义”是一种自我选择，但现代性不是这么回事。你可以选择（或者拒绝）现代主义，但现代性注定选择你。像我这样讨论哈贝马斯关于现代性的“理论”是合乎理性的做法，但是，这类讨论不像商谈伦理那样是一个独立的专题，而是被引入各类研究之中的观点和假设的一个集合。

粗略来讲，关于现代性的理论可以分成两个部分。在该理论中，关于西方社会从中世纪末到20世纪晚期发展的历史叙事非常宏富，其中尤为重要的是该时期中世俗道德观从基督教传统中诞生这一次级情节。另外，哈贝马斯对社会发展的内在逻辑进行了高屋建瓴式的重构，建立了关于社会进化的理论。让我们依次来解读这两方面。

历史叙事

现代化以及价值领域的分化

我们已经看到了哈贝马斯关于现代社会起源和本质的一些观点。根据哈贝马斯的描述，现代化是一个包含了各个相关发展阶段的过程，有些过程我们早已经历。首先，知识，尤其是自然科学知识，从17世纪起经历了巨量的增长。中世纪科学通过零星的观察把一些想当然的属性归

给各类物质，这些不可信的方法主要建立在亚里士多德的权威之上。后来这种方法逐渐让位于两种新方法。一种是结合了精确测量技术和数学理论结构的更系统化的方法，另一种是用公式表达、验证预测性假说的新方法。这些新科学成功兴起并占有了一个显赫位置，由此导致（历经几个世纪，并同其他因素相结合）的结果就是亚里士多德传统的没落、教会权威的削弱，直至自然科学与理性的认知权威最终取代了前两者。哈贝马斯（作为马克斯·韦伯的追随者）认为，在这一转折过程中，有技术价值的知识的巨量增长导致了三个区别明显的价值领域的分化：

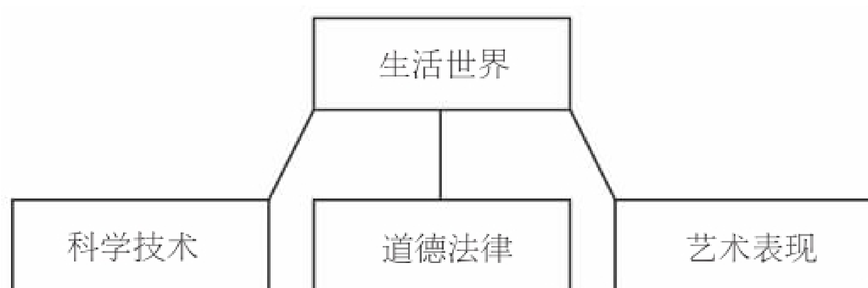


图11 三个价值领域

出现三个截然不同的价值领域不足为怪，因为这三个价值领域的分化紧随认知和实践权威从宗教传统向有效性变迁这一过程，而根据哈贝马斯的意见，存在着三种截然不同的有效性。

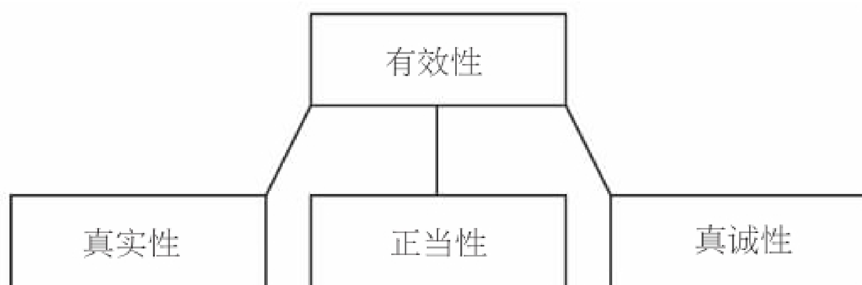


图12 三种有效性维度

这三种有效性依次同理论领域、道德领域以及审美领域（见第三章，图10）三个商谈领域一一对应。这就是说，当宗教世界观随着理性化过程而倾塌时，所遗留的问题转入了自然科学、道德观/法律、艺术这三个知识领域中的某一个，并在其中得到了解决。学习过程持续着，知识在深化，但是自此只在一个领域中进行。由此导致了双重的后果。

现代性带来了专门知识在数量和深度上的巨大增长，但是这种知识在同一个过程中变成脱离了日常生活之本的无根之木，自由漂离于“在对日常生活的阐释中自然发展的传统之流”（《现代性：一项未竟的事业》，第43页）。存在于人类的知识和生存之间的裂痕扩大了。

现代性：未竟的事业

1980年，在领受阿多诺奖时，哈贝马斯题为“现代性：一项未竟的事业”的演讲引起了震动。演讲之所以造成群情激愤，是由于哈贝马斯惹眼地与当时汹涌的后现代主义思潮唱反调，而后者急于告别现代性和与此相伴的整个启蒙事业。哈贝马斯演讲的题目内含两个意思：其一，现代性是一项事业，而非一个历史阶段；其二，这项事业还没有（但是可以而且应该）完成。

哈贝马斯称现代性为事业是因为他视之为一种文化运动，这个文化运动产生于对上述现代化进程所带来的具体问题的回应。其中主要的问题便是，要找到一种方法将启蒙进程中产生的专门知识与常识和日常生活过程重新联结，将这种专门知识与生活世界和公共利益重新联结，以此来永久利用其潜能。这样一种现代性概念将哈贝马斯所称的“后形而上学”哲学放置到了现代生活及其所发出挑战的中心地带，而在哈贝马斯看来，“后形而上学”哲学的任务就是要替代并阐释专门化的科学学科。（值得再次提及的是，霍克海默和阿多诺的批判理论概念关注的是同一对矛盾，即技术性知识的增长和缺乏有价值的社会生活形式这两方面之间的矛盾。）

哈贝马斯之所以称此现代性为“未竟的”事业，是因为现代性所面临的问题仍然没有解决，因为哈贝马斯认为阻止、逆转现代化进程的企图是徒劳之举，还因为哈贝马斯认为现代性和现代化的替代性方案更不尽人意。这些糟糕的方案之一就是反现代性。反现代性的思想，比如阿拉斯代尔·麦金太尔（1929——）的社群主义，曾经通过某篇文章主张复兴托马斯主义传统的美德观；马丁·海德格尔的晚期著作看起来主张回归更具田园特点的传统生活。实际上这些方案不过是以不同的方式装扮了退回到前现代生活方式的企图。另外一个糟糕的替代性方案就是后现代主义。哈贝马斯料想，这样随意地鼓吹现代性的终结等于将启蒙运动的婴儿（人文主义理想）连同洗澡水（工具理性的滋长和对科学技术发展造福社会的信仰）一同泼了出去。他对于所有形式的相对主义和语境主义都保持高度警惕，并将它们同非理性主义混同起来，这也许能够解释在《现代性的哲学话语》一书中，他针对后现代主义的批评，这些批评在事后看来显得过于激烈。那时，从法国传来的后现代哲学正受追捧，哈贝马斯担忧它会成为特洛伊木马，导致非理性主义在德国的复活。

哈贝马斯坚信，我们绝不能牺牲现代性所带来的成果——知识增长，经济利益，还有个人自由的拓展。完成现代性不仅仅是接受现代性施舍给我们的每一个新生事物；它还意味着根据世俗的人文主义理想批判地适用现代社会文化的、技术的、经济的潜能。这不是轻而易举的

事，这个任务首先要求“社会的现代化可以向其他非资本主义方向发展”（《现代性：一项未竟的事业》，第51页）。完成现代性要求生活世界在面对系统的侵蚀力量时能得到有效的保护，同时正如上一章我们看到的，现在仍然没有哪个人或哪种力量堪此重任。

世俗道德的浮现

根据哈贝马斯的历史分析，现代化把主体从传统角色和价值中解放了出来，同时又造成他们愈加依赖交流和商谈来协调行为、制定社会秩序。我把他的总结性观点称为现代性命题。

> 现代性不能也不会再采用旧有的标准，正是照此标准，现代性曾从其他时代所提供的模式中寻找定位；现代性必须从自身中创造自己的规范性。
>
> （《现代性的哲学话语：十二讲》，第7页）

这里所谓的“规范性”指从成功的商谈中产生的共享的意义和理解。由于这些意义和理解是从交流和商谈中产生的，所以是自我生成的；在这个意义上，行为人和商谈的参与者决定了规范性。规范性同时又是合理的，因为规范性的基础是对有效性声称的相互承认。

这个一般性叙述中有一个次要的方面对商谈伦理这个论题极其重要。它关乎世俗道德观从一神论的犹太-基督教传统中产生。哈贝马斯认为该传统包含了关于客观善和符合正义的生活的观念，根据这种观念，每一个人所面临的道德问题——“我应该做什么”——都能得到解答。

在转向现代性的历史时刻，关于善的具体而且实质的问题逐渐脱离关于正义和道德正当性的形式性发问，同时基于一元且同质的宗教传统的伦理被百家争鸣的善观念所取代。道德观逐渐由道德律令的集合转变为原则和有效规范所组成的体系。现代道德观的有效规范有两个特征：普遍性和无条件性。哈贝马斯认为这些特征是犹太-基督教传统的遗产；然而，道德规范具有历史并不意味着道德规范只是旧纪元的遗产。道德观继续存在于现代性中是因为道德观仍然有其意义，能够有助于解决争端，有助于改造并且维持社会秩序。

到此为止，哈贝马斯一直都在细述可被称为“真实存在的道德观”的历史。与道德观发展相平行的是道德理论的历史，它探究的是道德观念的变化以及这些观念的理论表述。哈贝马斯认为康德是第一个道德理论家，他的理论反映了现代道德观念。康德关于绝对命令的首次表述，即“普遍法则公式”，将道德权威的来源定位于普遍化的形式标准，而非实质性的准则和义务。借助普遍化的形式标准，道德原则被融入了意志。

> 行动依赖的唯一准则应当是人所欲遵守的普遍法则。

意欲某个准则成为法则是一种自由的行为，因此康德将道德行为当做意志自由的表达。哈贝马斯赞赏康德将道德观从实质善的观念中解放出来，并将道德观重新视为检验规范的程序，但是，哈贝马斯又批评他的一个假设，即每一个单独的个体都通过将绝对命令运用于某个准则来为自己确立一种道德规范的有效性，仿佛这是一种道德的脑力运算。在哈贝马斯看来，康德将道德推论视同独白式的过程，从而忽略了道德推论的社会性。与此相对，道德商谈理论，正如托马斯·麦卡锡所言，则将道德观念视为一种集体的、辨证的达成共识的过程：

> 从个人能够毫无冲突地意欲其成为普遍律的东西，到众人能够一致意欲其成为普遍性规范的东西，道德观的重心有了变化。
>
> （《道德意识与交往行为》，第67页）

哈贝马斯的商谈伦理学发展了一种现代的、康德式的道德观，商谈的理想或规则引导着其内在逻辑。

哈贝马斯的社会进化理论

哈贝马斯还提出了一种关于社会进化的理论，该理论表现为一个极难论证的假设：从个人身上体现的发展性学习过程在合适的条件下可以被导入整个社会。换言之，关于社会世界的目的论观点，即总体来看社会是朝特定方向发展的这一观点，可以部分地加以采纳，前提是能够证明这个关于个人和社会之间学习过程的类比。

劳伦斯·科尔伯格的道德发展理论

维系这个类比的是劳伦斯·科尔伯格的儿童道德发展理论。科尔伯格（1927——1987），发展心理学家，认为主体道德能力的发展经历了三个不同层次，即前习俗层次，习俗层次，后习俗层次；每个层次又可以分成两个阶段。这个关于层次和阶段的结构被假定为“自然的”，因为它在文化中随处可见，可以部分地加以经验式证实。

科尔伯格的儿童道德发展理论

第一层次：前习俗道德观

在这一层次，儿童对于好坏、对错的评价能作出反应，但他们凭借自身行为的经验性后果来理解好坏对错的标准。

第一阶段：通过惩罚与服从来理解道德，道德就是不伤害别人。

第二阶段：道德被当做满足自己利益的手段，对他人的同样行为听之任之。

第二层次：习俗道德观

在这一层次，达到家庭的期望值是重要的，不管后果如何。典型的态度就是适应并且忠诚于社会秩序。

第三阶段：道德就是扮演好孩子的角色。做好孩子就要遵守规定，满足别人对自己的期望，表现出对他人的关心。

第四阶段： 道德意味着履行自己的义务，维持社会秩序，维护社会或群体的利益。

第三层次：后习俗道德观

第三层的道德观以在道德规范的有效性与群体或个人赋予这些道德规范的权威性之间作出区分的能力为标志。有效性不以个人对群体的认同为依据。道德主张反映了社会所有个别成员都认可或者能够认可的价值或原则，因为这些价值或原则体现了共同善。

第五阶段：道德观被视为社会的基本权利、价值以及合法契约，甚至当它们同群体的具体规则和法律相冲突时也是如此。在与群体相关的价值和规范，以及与群体无关的、不管主流观念如何必须受到保护的普遍价值和规范之间，主体可以作出区分。法律和义务可以建立在对整体效用的计算之上。

第六阶段：道德观被当做任何与普遍的、自我选择的道德原则一致的观念。在此阶段，人们选择遵守道德的原因在于：作为理性的人，人们能洞察基本原则的有效性，并且愿意承担这些原则带来的义务。有效性是由基本原则赋予准则或行为的。当某些准则或行为同原则冲突时，人们就以原则为行动依据。正义的普遍原则、平等以及对所有人尊严的尊重就是例子。

科尔伯格认为每个层次和阶段都属于学习过程，每个层次或阶段都要优于前一个层次或阶段，因为它变得更为复杂。每一个新层次都保持并提升了前一层次解决问题的能力，所以在每个新的层次中主体都力图更成功地解决道德问题和道德困境。因而，一旦道德主体实现了向较高层次道德意识的跃迁，他们在一般情况下便倾向于选择更高的道德意识层次而非较低的道德层次。

这个理论由经验式的假设和道德哲学组成，其中某些心理学命题，比如行为人倾向于选择更高层次而非较低层次的解决方案，是可以由经验性资料加以检验和证明的。然而，关于第六阶段较第五阶段更具理论优越性（康德式道德观优于功利主义）的断言则应该由哲学论证得来。经验性论据与哲学论证的相互支持被视为该理论之正确性的附带证据。

科尔伯格的理论遭到了严厉的抨击。例如功利主义者反感自己被置于永远屈居于康德主义者之下的位置，他们否认功利主义对于道德问题的解决方案“本质上”或在哲学论证上不如康德主义。同时，很多女性主

义者声称，道德观中有别具女性特征的一点，即谨慎，而这一点的伦理意义却被科尔伯格出于各种理由贬低或忽略了。科尔伯格给男性提倡的“合理的”道德解决方案以优先权，无视女性提出的替代性方案，并错误地从关于男性道德发展的证据中推导出了一个关于儿童道德发展的命题。尽管存在着此类争议，哈贝马斯还是继承了科尔伯格的理论，只不过对此作了一处细微的改变。正如哈贝马斯对于世俗道德产生的历史说明并没有以康德主义收尾，而是以道德的商谈理论作了总结，哈贝马斯在科尔伯格理论的第六阶段中融入了自己的道德商谈理论（《道德意识与交往行为》，第166——167页）。吹毛求疵的人看到这里可能要怀疑性地耸耸眉了。哈贝马斯叙述的现代道德的历史发展，以及他重新诠释的道德心理学的发展，两者最终导向商谈理论，这看起来真是过于巧合了。

社会进化和现代化

哈贝马斯有一个宏伟的理论设想：既然个人的道德意识发展是一个在理论上可分成不同逻辑阶段的学习过程，那么整个社会的发展也可以相应地分成不同的阶段。毕竟，如果上述阶段和层次自然存在于个人的道德发展中，它在社会结构中就该有所反应。社会的进化过程中应该有前习俗社会、习俗社会、后习俗社会三种类型。哈贝马斯认为，可以从群体的不同历史形式中发现所有这些层次。主要建立在血缘关系和共同宗教传统之上的社群是习俗社会的类型，在这样的社群中道德标准由宗教、部落首领决定；建立在普遍的道德观和合理的法律基础之上的现代社会则属于后习俗类型。个人道德意识的第二和第三层次结构的社会类比代表了人类用于解决问题的共同规则。如果哈贝马斯的假设正确无误，现代化进程就可以被重构为日益复杂的社会结构的发展过程，这一过程使得个人解决行为问题和社会冲突的能力得到了加强。

然而，哈贝马斯的理论假设面临着几个严峻的挑战。例如，何种经验性论据有可能证实或推翻这个假设这一点尚无定论。另外一个问题则挑战了所谓个体的演化和种系的演化（个体和集体的学习过程）之间的类比。个体的行为是否与集体的行为有相似之处，这一点仍然不清楚。在科尔伯格的理论中，学习者是谁至少是清楚的，那就是作为个体的儿童。儿童有一种控制性意识，这种意识与集体层面的意识并无相似之处。作为整体的社会是如何学习的？哈贝马斯承认，所谓社会学习是一种派生意义上的说法，指社会为个人学习处理冲突、解决问题提供了框架。所以称从习俗社会到后习俗社会的转变为“学习过程”，这是在极弱意义上而言的。

哈贝马斯在20世纪70年代对历史唯物主义从事批判性研究时产生了这个恢弘的构想。他关于规范性社会结构发展的理论被视为补充了马克思主义的一个观点，即社会发展由生产力的变革自下而上决定。从那时起，虽然哈贝马斯依然在自己的其他理论研究中采纳了进化理论的一些核心观点和假设，但却悄悄放弃了进化理论的大部分内容。他没有抛掉的是一个信念，即行为人如果通过交流的方式来采取行动、通过商谈的

方式来解决争端，能够更好地应付现代社会生活中的冲突和复杂性。

完成现代事业

哈贝马斯的批评者常抱怨说他的著作无历史性可言。他只是从历史中翻检能作为自己理论研究之佐证的史料。例如，他说道德普遍主义是历史的结果，但是他还想论证尽管如此道德普遍主义还是比它之前的道德观有所进步。对于哈贝马斯来说，社会向交往和商谈走得越近，即社会中人越以共识为目标，对于他们个人和集体的益处就越大。在哈贝马斯的批评者听来，这论调太熟悉了，让人回想起黑格尔关于"历史理性"的声名狼藉的观点。

这些怀疑不无可取之处，但也并非如这些批评者说得那么在理。哈贝马斯并不认为现代事业中的主导政治、道德观点同它们产生于其中的特定文化背景有关联，即便这些观点诞生于特定的历史时期。哈贝马斯确实为社会进步的观点提供了像样的辩护。他认为，可以给社会进步的观点提供一种具有经验合理性（和形而上学崇高性）的阐释：社会发展可被看做一个学习过程，现代社会中的后习俗社会主体比前现代社会中的习俗社会主体和前习俗社会主体能更好地协调行动、维护社会秩序。但是尽管如此，哈贝马斯远非天真的乐观主义者。他摒弃了黑格尔的目的论社会观，认为这种观点把社会视做以自我了解为方向的自我发展精神的客体化形式。按他的描述，现代化对系统、生活世界和两者之间脆弱平衡的影响是多样化的，现代化的遗产也是含义未明的。在其资产负债表的债务栏中，现代化造成了种种社会病理——社会分裂、漂泊无根和异化感。在其收益栏，现代性在认知、经济、政治等方面带来了值得维持的收益。

哈贝马斯坚持认为，试图阻止或者逆转现代化终将是徒劳，逆转历史进程不像轻触开关那么简单。这不是说人类的活动对于社会就没有影响，而是说要顺应现代性的潮流，而不是逆现代性而动，因为现代化提供了可用来解决其问题、包容其危害的资源。归根结底，完成现代性事业就意味着找到途径和方法来减轻伴随着进入后习俗社会过程的阵痛；在后习俗社会中，主体在普遍的道德原则和正当法律的基础之上协调他们的行为并建立社会秩序。要想更详细地理解这一点，我们必须转而探讨哈贝马斯的道德和政治理论。

第六章
商谈伦理学I：道德的商谈理论

商谈伦理学是哈贝马斯哲学研究的核心：《交往行为理论》昭示了商谈伦理学的形成，《在事实与规范之间》则预设了商谈伦理。这一研究是从两薄本的论文集展开的：《道德意识与交往行为》（1983）和《证明和运用》（1991）。哈贝马斯写有社会政治理论专著，却并无关于商谈伦理的任何主要著述。然而，商谈伦理是哈贝马斯哲学的规范性内核，并且推进了哈贝马斯从语用意义角度对公共性、包容性、平等、友爱、正义等典型主题所进行的研究以及社会理论研究。

虽然一瞥之下无法窥其要旨，但是通过其他途径可以看出，商谈伦理学继承了法兰克福学派批判理论常遭世人忽略的道德关怀。在《否定的辩证法》中，阿多诺谈到了希特勒施加在人类群体之上的“新绝对命令”，即“规整人类的思想和行动，以避免奥斯威辛以及类似事件的重演”。尽管他说过这样的话，阿多诺哲学的道德意义还是被忽视了，其中原因在于他否认人们有可能继续正直地在他所称的“受损的存在”中生活。在奥斯威辛和广岛核爆之后，不再可能继续过美好的日子，或者问心无愧地做人。人们最好的选择便是抗拒大众文化带来的生活意义的贬值（用傻瓜措辞来说，即抗拒“傻瓜化”），拒绝接纳俗众的道德观、拒绝适应社会规范。看来，这样的道德律令虽然振聋发聩、不言而喻，却给人一种自相矛盾的感觉。

“从劫难中吸取教训”是哈贝马斯著述中的重要主题。和阿多诺一样，他也经历过纳粹统治及其恶果。阿多诺的新绝对命令所表达的理想，或更准确地说是道德底线，对于哈贝马斯的道德和政治学说具有关键意义。不同之处在于对哈贝马斯而言，这有着具体的道德和社会的（我们之后会看到这也是政治的）内涵：防止奥斯威辛及类似事件的重演意味着要保护好生活世界，要创造条件使个人通过社会化形成后习俗道德观，要在可论证的有效规范的基础上建立社会秩序。

道德商谈与道德的社会功能

在本章中，我将着重讨论道德的商谈理论和道德商谈的概念。作为一种通常是规范性的、义务论式的道德理论，道德的商谈理论并没有直接回答“我应该做什么”的问题。相反，该理论力图揭示，在什么样的条件下现代道德行为人可以自己成功回答这个问题。哈贝马斯的道德理论可被视为对实现关于正当性的有效性声称意味着什么所作的阐释。在这个意义上，该理论是关于道德言语意义的语用学理论。但是哈贝马斯对道德语义学的兴趣仅属次要。他的主要目的在于揭示道德理论如何有助于回答其社会理论提出的问题。他的兴趣主要围绕几个问题，例如：道德的基本原则是什么？如何建立有效的道德规范？什么是道德的社会功能？他的回答是，在现代社会中有效的道德规范能够解决行为人之间的冲突并充实共享的规范资源。

在哈贝马斯看来，规范是行为的规则。规范通常采取律令的语法形式，例如“不要偷盗”。有效的（或正当的）规范可以调节我们在生活世界中的行为，并且让我们对他人行为有稳定预期。规范可使他人的行为具有可预见性，可创造通往无冲突行为的途径。

在哈贝马斯的社会进化理论中，现代社会被设定为后习俗社会。他假定，当社会化进程顺利时，成熟的道德行为人正处于科尔伯格理论的第六阶段，即原则性道德的阶段。在第六阶段，行为人并不满足于只是服从道德要求。他们也许会从《圣经》中寻找启示，也许会征求睿智师长的建议，也许会模仿同辈的行为。后习俗行为人知道为什么他们应该做该做的事，并只以他们认为合理的原则为行动依据。

哈贝马斯认为，当某个正当性的有效性声称被驳回时，冲突就产生了。于是，这个情境就将一个备选的规范从生活世界的潜在背景中输入到商谈这个显在的媒介中。行为人可能因为他人的行为或言语而感觉受到了不公正的对待，并且可能要求犯错的一方解释其行为。实际存在的争执可以有多种解决方案。哈贝马斯的论点是，只要行为人求助于商谈或道德讨论，其目的就是要通过建立争执双方都能理解并接受的行为规范来修复共识。

哈贝马斯对道德立场的阐述

将哈贝马斯的整体观点分成两个部分加以考虑是有极大助益的，它们分别是对于道德立场的阐述和证明。哈贝马斯对道德立场的阐述从我们的日常道德直觉这一道德现象开始。这是超验式的论证，从或然正确的经验式假设出发：比如，道德立场是社会世界的组成部分；又比如，存在着有效的道德规范。然后，这种论证又分析了这些假设的可能性条件。假如存在道德立场，那么必然存在作为道德和非道德因素分界的原则或标准，而且这种原则必然隐含在我们的道德实践中。哈贝马斯对道德立场的阐述就是以这种方式展开，并最终揭示了两个原则：商谈原则（D）和道德原则（U）。

商谈伦理学的原则

为什么商谈伦理学的原则是两个而非一个？问得好，只是哈贝马斯对这个问题没有直截了当的回答。最终他得出一个结论，即商谈原则（D）较道德原则（U）而言要更弱、更少争议，同时其合理性似乎也已得到了交往理论的证明。（U）是一个较强的原则，必须建立在以（D）为前提的论证基础之上。

哈贝马斯理论的基本论点即商谈可以更好地实现其社会实践功能，因为商谈是一个对话的过程，一个将人们召集起来纳入有意义的辩论的过程。证明某个规范有效性的过程总是要有一个以上的人参与其中，因为该过程涉及某个人说服其他人接受这个规范。哈贝马斯声称，（D）只是“表达了论证的后习俗要求的含义”。这句行话的意思是，（D）道出了道德行为人关于有效的规范必须获得广泛的赞同这一直觉。“商谈原

则”这一术语容易让人产生误解，因为它没有将该原则同（U）的区别突显出来，（U）其实也是一种商谈原则。（D）的对象是“行为规范”，即广义的规范，既包括道德规范也包括法律规范；它从属于关于规范的商谈，而非从属于商谈本身。并非所有的商谈都同规范有关，理论的和审美的商谈即属此例。所以，如果把（D）称为广义规范的有效性原则可能会更准确一些。

商谈原则（D）声称：

只有当有可能受影响的个人能以合理商谈的参与者身份赞同某些行为规范时，这些行为规范才是有效的。

（《在事实与规范之间》，第107页）

从形式来看，（D）的形式与第三章结尾处谈到的有效性→共识条件句（V→C）如出一辙。这是一个简单的条件句，有效性位于左方而共识位于右方。要注意的是（D）并非同时也是一个共识→有效性条件句（C→V），（D）并不意味着规范只要能通过共识的检验就是有效的。所以，（D）只能行使消极功能，负责指明哪些规范无效。

如其正式名称所示，（D）的使命就是要指出商谈程序的要点。假如某个商谈的程序完全合乎要求（即没有明显的违反商谈原则的现象发生），未能就讨论中的规范达成共识就表明了这个规范不具有效性。比如，假如不是每个受到影响的人都同意“不得吃肉”这个规范，那么就不存在禁止吃肉的有效规范。（D）还告诉我们在哪种对象间达成的共识可以作为有效性的标志，它宣称：假如某个规范是有效的，那么所有“可能受到影响”的人就能“以合理商谈的参与者的身份”来接受这个规范。这个陈述其实并没有它看起来那么简单明了。可以想想“每个受影响的人”的范围有多宽泛。如果规范涉及面很广，那么要让每个可能受影响的人都参与讨论所面临的实际困难是无法克服的。所以，规范的有效性将取决于实际上无法参与商谈的众人的可预见共识。有些规范，比如中国只允许一对夫妻生育一胎的计划生育政策背后的规范，将会影响还没有出生的人。没有出生的人显然无法参与商谈，但是既然他们“有可能受到影响”，规范的有效性便有赖于他们的首肯，然而这又有悖于事实。（D）要求非常宽广的共识面，所以它提出了极为严格的约束条件。因而，能够指明某个规范为无效的商谈事实上少而又少。

哈贝马斯关于（U）的一个较新的表述是：

一个规范，当且仅当对它的普遍遵守对每个人的利益和价值取向的可预见影响及副作用能够为所有受影响的人自由地、共同地接受时，这个规范才具有有效性。

[《包容他者》（英文版），第42页，译文有修正]

哈贝马斯称（U）原则为“道德原则”，或者说可普遍化原则。（U）自身并非道德规范。它是一种二阶原则，通过验证一阶道德规范是否可

普遍化来判断其有效性。它的作用在于呈现道德论证过程，尤其是道德论证涉及的普遍化过程。

道德规范即关于义务的规则，它陈述责任，并采取祈使句的语法形式，例如："汝不得杀人。"在前一章中已讨论过，哈贝马斯认为此类道德诫命是犹太-基督教传统的遗产。在现代化过程中，如恒河沙数般的话语渐渐从这个传统之筛中失落了，结果就是仍然具有意义的规范（如"不可偷盗"和"不可杀人"）得以继续保存，而已经失去意义的规范（如"汝不得制作偶像"）退出了历史。

乍一看，（U）原则和（D）原则有些微相似之处。但是，两者之间存在着重要的结构差异。（U）具有双条件句的逻辑形式（V垉C，即当且仅当C为真时V为真），而（D）则是一个简单的条件句（V→C，即当V为真时则C为真）。所以（U）较（D）而言是强原则：它表明在商谈中能够接受共识检验是道德规范有效性的充分必要条件。在实践中，这意味着（U）与（D）不一样，（U）具有证明和证伪两个功能。它不仅可以指明无效的规范，还可以证明有效的规范，进而表明何为道德有效性或道德正当性。所有受影响的、作为商谈参与者的人在他们自身价值观和利益的基础之上能够接受的规范才是有效的道德规范。

（U）与（D）的第二个大的区别在于，（U）的有效性来自规范实施后产生的"可见结果和副作用"的可接受性。通过这个短语，哈贝马斯在他的义务论道德理论中融入了一种后果论的直觉。这样，哈贝马斯就将商谈伦理学同康德拉开了距离，因为康德否认行为的结果与行为的道德价值有任何联系。这有些不同寻常，因为义务论道德理论通常认定是行为人的意图单独决定了行为的道德价值。（假如我朝地上唾了一口，口水沫子随风扬到了行人身上，那么后果论就会说我的行为是不道德的，而义务论会说只要我的行为并非鲁莽之举且没有害人之心，那么我的行为就不是不道德的。）

最后一个区别是，（U）较（D）提供了更多关于商谈中的可接受性和理性共识之基础的讯息。（U）提出，所有有效的道德规范必须"平等地关照"每个相关者的利益，同时必须能够为所有参加理性商谈的人所自由接受（《在事实与规范之间》，第108页）。简而言之，（U）声称某个规范为真当且仅当此规范确然包含哈贝马斯所称的"可普遍化的"利益。

作为普遍化过程的道德商谈

要理解何为可普遍化利益，我们必须看看（U）原则赖以得名的普遍化过程。康德是第一个将道德原则视做对可普遍性的验证的道德哲学家。康德对绝对命令的首次阐述（见第五章），其目的可能就是要强调人不能以自己为道德例外这一普遍直觉。然而，康德的理论使他自己陷入了一些众所周知的难题，因为他将可普遍性偏颇地理解为仅是某些准则的逻辑或理性属性。例如，"信守诺言"这个准则放之四海而皆准，但是它自身不能揭示遵守诺言这一道德义务的根源。"早睡早起"是一个可

普遍化的准则，但是虽然它可以是个不错的建议，却明显不能成为道德义务。同样，某个行为的道德错误可被解释为个人推理的逻辑矛盾，这一观点也是有问题的。违背诺言是缺乏逻辑一贯性的表现，因为人们不可能想要一个所有人都经常违背诺言的社会，但指出这一点并没有说明不守承诺的道德错误在何处。我们不会因为某人逻辑思维能力的不够格而从道德上谴责他。基于以上原因，哈贝马斯对普遍化的理解与康德的理解大相径庭，他不将此看做个人的思维程序，而是视为社会的进程。

哈贝马斯的普遍化概念来自美国实用主义社会哲学家乔治·赫伯特·米德。在《意识、自我与社会》（1934）中，米德写道："我们是社会存在，也是道德存在。"他把普遍化的验证视做将个人整合入社会秩序的途径，社会秩序则被他称为"理想的角色扮演"。和团体项目中的队员一样，道德行为人设身处地考虑所有其他道德行为人的立场，以此展开合作。米德称这种换位思考为采取"推己及人"的态度，但他主要是指要和其他队员有密切的配合。

将自我整合到一个团队中相当劳神费力。如果只是想人之所想，为人之所为，这还不足以达到整合的目的。整合是一个反思的过程，包括采取二阶态度（即针对他人态度的态度）和根据二阶态度来调整一阶态度。类推到道德观上，即每个社会行为人必须根据对其他人行为的期待来调整自己的行为，这种期待是行为人采用换位思考，即从他人的视角来观察自我和相互观察的结果。

米德主张个人的视角来自个人的特殊欲望和利益：个人是由自我的利益组成的。所以，采取推己及人的态度就意味着采取"考虑所有人的所有利益"的立场。道德行为即根据对他人利益的理解和承认来调整自己的利益，这是指向"大我"——认同他人利益——的发展过程。

哈贝马斯从米德那里吸取了几个教训。首先，理想角色的扮演并不要求，事实上它阻碍了，第一人称视角向第三人称视角的转换。普遍主义者不应该试图通过脱离自己作为生活世界行为人的第一人称视角，转而采取一种超验的第三人称视角来审视自己的情势，以此来获得一种中立地位。道德义务以第一人称视角和我们对话，所以我们也应该以第一人称来理解道德义务。道德商谈参与者的理性能力并不完美，他们的选择也不完全基于理性。他们是真实的人，生活世界中的行为人，接受商谈规则的引导，商谈规则使他们将自己构想为哈贝马斯所谓的"理想的共同视角"的一部分。

> 所有人都必须能够将自身置于一种处境，即由于施行值得怀疑的行为或采用有问题的规范而受到影响的那些人所处的位置。
>
> （《证明和运用》，第49页）

第二个重要的教训是，假如有限的个人视角向"无限的交往群体"的

调节性理想开始延伸，就必须开展实际的商谈（《证明和运用》，第51页）。即使必须扩展商谈到包括不存在的人，如果要证明某个规范的有效性，真实的商谈也必须实际进行（《道德意识与交往行为》，第94页）。第三个教训是，商谈本质上是对话性的。与康德对原则的可普遍性的独白式验证不同，道德商谈不能只通过个人的推理能力得以贯彻。第四个也是最后一个教训被哈贝马斯总结为，商谈是个人借以融入社会的程序。适当社会化的道德行为人使自己的个人利益与身份同集体利益相一致。在以有效的规范为行动准则时，作为个人的行为人也在促进共同善。哈贝马斯的论点是，说有效的规范包括“可普遍化的利益”也就等于宣称有效的规范“对于所有人都一样好”。这样，就达成了一种不偏不倚的结局，但并没有以牺牲第一和第二人称视角为代价。

总的来看，道德商谈要求参与者置身于所有可能受备选规范影响的其他人的处境，以此来检验这个规范是否能够从他人的角度被接纳。例如，富人或受过教育、拥有谋生技巧的人也许会倾向于接受废除社会福利的观点，理由是社会福利给他们这样的人强加了不公正的税收负担。但是假如他们是穷人或身无长技，他们会接受这样的政策吗？通过要求他们和穷人或无谋生技能的人交换视角，（U）就消除了垂青于特定的人或群体的规范。

（U）的证明

哈贝马斯以对现代道德行为人的日常直觉的分析为形式阐明了道德立场，揭示了商谈伦理学的两个原则：（D）和（U）。这两个原则抓住了商谈程序的要旨，通过这个程序生活世界中的行为人能够判断道德规范的有效性，能够判断特定情境的特定行为是否正当。

对道德观点的阐述不是对道德观点的哲学证明，因为哲学证明是从对道德的假设开始的。它假定道德观点的存在并质问这是如何可能的。哈贝马斯对道德立场的证明并无此类假设。他对道德立场的证明采用了对道德原则（U）进行形式推演的方式。哈贝马斯认为只有当（U）可以通过形式推演、从非道德的前提中推导出来时，关于（U）是否“种族中心论偏见”的怀疑才会被打消。这种怀疑认为（U）不过是一套从文化和历史方面来说具有偶然性的价值观而已。可惜哈贝马斯自己没有能够提供道德原则的形式推演，虽然他经常（也许太过于自信地）假设这种推演确实存在。

话虽如此，哈贝马斯确实也告诉了我们（U）的两个推演前提：一是商谈的规则，二是“（D）中表达的规范性证明的广义概念”[《包容他者》（英文版），第43页]。问题是，如何仅从这两个前提进行逻辑推理便能得到（U）这个结果，这一点是无法看出的。商谈的规则（见第三章）和作为条件句的（D）原则里并没有任何内容足以让哈贝马斯推出（U），即（V圮C）这一双条件句。让我们回想一下，（D）不过是一个简单的条件句（V→C）。哈贝马斯不能从商谈规则中找出证据来证明，服从于共识的规范必须是有效的（C→V）。这种辩护性的论证，

如果要有效的话，还需要辅助的前提假设。从现实出发，哈贝马斯只能从一个地方寻找这样的附加前提，那就是现代性理论。问题是，现代性理论几无可能独立于商谈伦理学而得到认可。如果有这种可能性，这个证明就是另一番情形了。最好的期望就是，道德观的商谈理论如果得到了证明，就可以用来作为哈贝马斯现代性理论的论据。这样，在（U）的形式推演缺位的情况下，商谈伦理就只能与哈贝马斯对道德立场阐述的合理性紧密相随了。

对（U）原则的异议

让我们看一些反对道德的商谈理论的常见意见。

冗余异议

我们已经看到对普遍化的验证的困难。根据（U），规范是有效的当且仅当这些规范显然能满足全体相关者的普遍利益并且在此基础之上为每个人所接纳。由于以（U）和（D）为目标的共识的范围是如此之广（想想看，是“全体相关者”的同意），理想的角色扮演过程要求又是如此之高，（U）的设定必须非常严格。能够通过如此严格的有效性检验的备选规范很少，能够通过的一定是极为宽泛的法则。

哈贝马斯对此异议的最初反应是，不承认假如他的描述真实则有效规范会如此之少。后来，他勉强承认了这种说法，但他并不将此看做他的理论的缺点，反而认为是优点。商谈伦理学准确地反映了现代道德观的现实。他认为，有效的道德规范在现代的多文化社会中数量减少了这是事实，但是剩下来的那些却更加核心和重要。（《证明和运用》，第91页）。哈贝马斯引用普遍人权的例子来说明，有效的道德规范确实是最核心和最重要的，有的已经被普遍接受。

这是否就是对冗余异议的令人信服的回答呢？是又不是。假如确实存在能被普遍接受的道德规范，这样的道德规范不会多，这是一个经验的事实。所以，不能因为这个原因而挑剔道德理论。话虽如此，哈贝马斯的商谈理论又开始着手解释道德基本的社会和实用功能。哈贝马斯退一步承认有效的规范很少，这便引起了一个让人困惑的问题：道德商谈为什么依然是生活世界中解决争端的默认机制，依然是社会整合的主要手段？有效的规范越少，道德商谈能够解决的冲突就越少。在这种情况下，难以理解为什么道德商谈还要在对社会秩序的解释中占据一个中心位置。维系社会的真正努力一定是来自其他地方，而非来自有效的道德规范。所以道德商谈的继续存在是由于其他原因，而非由于其在解决冲突方面的实用性成效。

除此之外，人权话语普遍稳固这一事实就是道德商谈一定在维系社会世界的证据——这一点并非显而易见。全世界的人都急于宣称自己的人权，背后原因也许是权利能维护拥有权利者的利益。权利使他人承担义务。然而，人们很少这样急于宣称并履行自己对于他人的普遍性义务。这就使人有理由怀疑，人权话语增殖的背后或许存在着——用哈贝

马斯的话来说——系统的和意识形态的原因。人权话语也许自身就是生活世界殖民化的一个例子，而非反抗殖民化的一股力量。

对话性——独白性区分异议

另外的一套反对意见针对的是哈贝马斯在对话性和独白性的道德理论之间所作的严格区分。我们早已接触过其中的一种。哈贝马斯认为，康德那样的独白式道德概念与对话式的道德概念相形见绌，原因是独自进行推理的个人更容易由于视角而犯错、产生偏见。但是道德商谈的实际参与者人数可能非常之少，由于按常规遵循规范而受影响的人群则可能范围很广。哈贝马斯并无真正的理由来断定，对话式的问题解决方案（商谈）在实践中要在认识论上优于（更可能是更加正确）个人的独白式判断。可以认为，只要规范是建立在对于相关原因（比如，每个人的利益是什么，何种规范能够满足此类利益）的正确估计基础之上的，这个规范就具有正当性。假如很少的商谈实际参与者能够充分建立某个规范的有效性，那么原则上为什么不能每个人建立自己的有效规范呢？哈贝马斯认为共识的存在不一定意味着有效性，正如不能表明单个的人已经作出了正确的判断。

循环论证异议

最后，商谈伦理学还受到了循环论证的指责。这个指责瞄准的是哈贝马斯对（U）原则的推导、对商谈伦理的总体论证以及商谈的规则。循环论证异议产生的原因在于，商谈伦理学假定道德观必须在非道德前提假设下得到证明；商谈伦理学认为道德观必须是一种论证，甚至要能够说服道德怀疑论者，只要她是理性的。一方面，正如我们看到的那样，哈贝马斯必须提供的非道德前提假设还不足以维护（U）原则的合法性。另一方面，只要哈贝马斯使用更充分的前提——现代性理论或商谈规则——这些理论规则就会暗中导入道德假说，引起循环论证之虞。商谈的规则就是佐证，这些规则包括了规则2.c），即每个人都有权表达自己的态度、愿望和需求。很明显2.c）不是一条广义的商谈规则，因为它许可所有人表达态度、愿望、需求，所以它具有不言而喻的道德意义，不能作为非道德的或无争议的假设来充当论证（U）的前提。然而话说回来，哈贝马斯需要在非道德前提下证明道德原则这一点并非显而易见。他当然必须避免恶性的循环论证：他不能将结论混入论证的前提中。这不等于说他所有的前提都必须是道德中立的。但是，这确实意味着商谈理论无法说服道德怀疑论者，但要做到这一点对于任何道德理论来讲都是勉为其难了。

第七章
商谈伦理学II：伦理商谈与政治转向

哈贝马斯对实践理性的分类

在20世纪80年代对商谈伦理学最初的研究中，哈贝马斯交换着用“道德”和“伦理”两个术语。直到1991年他才开始区分两者，但是一直使用“商谈伦理学”来表示修正过的理论，因为这比将其再命名为“道德的商谈理论”要简洁。实际上，在20世纪90年代修正过的理论中，哈贝马斯将商谈分为三类：道德商谈、伦理商谈和实用商谈，每一类代表实践理性的一种不同用途。这种区分的实际意义在于引入了一种与道德商谈范畴并立的伦理商谈范畴，这样，两个商谈领域就在政治理论研究中得到了重新的设定。

在探究伦理商谈与道德商谈不同的本质和功能之前，我们必须先简单地看看哈贝马斯是如何在实用商谈中使用“实用的”这个术语的。直到目前看来，“实用的”这个词指的是某事物的社会功能或用途。哈贝马斯的道德观念是实用的，因为它把道德商谈看做解决争端的社会机制。他的意义理论是实用的，因为它把语言的运用看做协调行为、建立社会秩序的途径。但是，在这里哈贝马斯是在狭义上使用这个词。实用商谈涉及对达成预定目标的手段的理性选择。实用商谈不关心对目标的选择。实用商谈是工具理性的对话形式，同政治、法律领域有特殊的密切联系，原因在于政治和法律本质上同可行性有关。

何为伦理商谈？

在黑格尔时代之前，伦理和道德通常被认为是等同的。但是，这两个词代表着对人类生活思考的不同传统。“伦理”（ethics）一词，正如哈贝马斯经常指出的那样，有古典和现代两种用法。它的字根来自古希腊语ethos，该词既指城邦的习俗，又指其公民的习性和气质。在现代时期，黑格尔用Sittlichkeit（常译做“伦理生活”）来表示共同体的具体生活方式，它一方面包括共同体的价值观、理想和自我理解，另一方面包括惯例、制度、法律等等。

哈贝马斯的伦理商谈概念有几个鲜明的特征。

1.伦理商谈是“目的论的”，它关注“目标的选择”和“对目标的理性评估”（《证明和运用》，第4页）。当实用商谈以某个想要的目的为给定目的并且考虑用最好的手段来实现时，伦理商谈对这些目标起到评价的作用。

2.伦理商谈通过考察“对我有益”或“对众人有益”的是什么来评价这些结果。［《包容他者》（德文版），第41页；《证明和运用》，第5、8页］这些是特殊的而非普遍的善。（相较之下，道德考虑的是正确和错误的标准，这些标准的好坏是放之四海而皆准的，它们对于每个人

的影响是均等的。）商谈伦理提出的善观念与个人的生活历史及社群的集体生活历史有关。哈贝马斯将与个人生活有关的商谈称为“伦理-存在的”，将与集体或群体生活有关的商谈称为“伦理-政治的”。

3.伦理商谈是审慎的：它关注人们满足期望和目的的方式，它不仅关注现在的幸福，而且关注将来的和全面考虑下的全体民众的幸福。

4.伦理商谈突出了与个人生活历史、个人从属于其中的特定传统或文化群体有密切关系的价值观的重要性。对于价值观哈贝马斯有非常具体的认识：价值观是文化或伦理生活基本的象征性要素。说价值观是基本的手段，意思就是价值观不能再分解为更简单的形式、不能用更次级的语汇来阐释，比如用来表达偏好、愿望、需求或理由等的语汇。价值观决定了偏好，而非相反。价值观塑造了我们的需求、期望和利益，这些在哈贝马斯看来并非由生理结构或社会传统决定并赋予人类，而总是需要阐释的。由于价值观总是和特定社群的组织结构密切相关，每个人在融入体制和社群习俗的社会化过程中将吸收并内化该社群的基本价值观。因此，这些价值观将形成个人自我认同的核心部分。价值观因此并不是和自然事实一样的自在之物，完全脱离人类而存在。价值观内在于人类，人类也身处其中。所以，虽然个别价值观允许阐释也易于产生渐进式的变化，但人类不能轻易地脱离这些价值观而存在。最后，价值观在本质上是渐变的，而规范则是绝对的：价值观容许有或高尚或卑下的不同，但规范只有有效和无效之分。说某个行为比另外一个行为在道德上更错误几乎没有什么意义，但是说某个选择比另外一个选择更好则完全能为人理解。

5.哈贝马斯对于善观念和价值观念的理解具有伦理商谈的逻辑特征。作为伦理商谈的源泉，意见、判断和优选次序只具有“相对的”或“有条件的”有效性。（相形之下，作为成功的道德商谈之源泉的规范则具有普遍的、无条件的有效性。虽然有效的道德规范意味着具有凌驾于不同文化传统百家争鸣之上的有效性，价值观却只在某个特定的传统或文化群体中有效。

6.伦理商谈关注的是个体或群体的自我认识。不管针对的是哪个对象，从广义上来讲伦理问题都是阐释的问题。伦理商谈以自我阐明、自我发现为目标，在某种程度上还以自我建构为目的。当为社会所接受时，伦理商谈以判断、意见的形式出现，阐明为了某个人的整体福利该追求何种目的、价值、利益。［《证明和运用》第9页；《在事实与规范之间》，第151——168页；《包容他者》（德文版），第38——50页］。

7.伦理商谈提出了关于可信性的有效性声称［《包容他者》（德文版），第41页］。至于这种有效性声称是如何与其他三种有效性声称（真实性、正当性和真诚性）相一致的，这点尚不是很清楚。可信性似乎可以被归为真实性在实践领域的变体，它与哈贝马斯的理论表述中简练优美的三和弦不相协调，因为哈贝马斯在商谈伦理学中引入这一修订

时，并不很在意要使它和之前关于意义的语用学理论相兼容。这种不协调表明，我们的道德概念比起哈贝马斯简洁的概念区分使它们呈现出来的面貌要复杂凌乱得多。

一览表：伦理商谈与道德商谈的区别

	伦理	道德
基本概念	好/坏	对/错 正义的/非正义的
基本单位	价值观	规范
基本问题	什么对于我或者我们是好的？	什么是正义的？我应该做什么，我为什么要这么做？什么是对的？
有效性	相对的、有条件的	绝对的、无条件的
理论类型	审慎的、目的论的	义务论的
目标	意见、判断和偏好排序	建立有效的规范、发现义务

伦理商谈的有效性及范围

伦理商谈的本质特征之一是，它所源自其中的意见只有“相对的”或“有条件的”有效性。哈贝马斯没有关于这种相对有效性的太多表述，但是我们可以假设这是一个范围的问题。有效的道德规范应当对商谈的所有参与者或所有受商谈影响的人都具有普遍约束性，但是伦理价值或判断只对相关群体的成员具有约束力。虽然如此，群体的成员可以共同地、自由地赞同关于他们的善观念的某些方面的评价，一个表达了他们共同持有的价值观的评价，这一事实本身就应当具有一定的说服力量，尽管我们接下来会看到，它在重要性上还没有胜过任何与其相对的道德观念。

所以，文化群体为伦理价值和善的具体所指提供了框架。这就提出了一个问题，即何为文化群体，怎样才算是一个合法的评价体系。我认

为，哈贝马斯假定这主要是一个经验式的社会学问题。当然，这亦是哲学考虑的对象。比如，关于特定文化群体的讨论并没有涵盖所有的左撇子、所有的女性或者所有阿森纳足球俱乐部的支持者。可以论证的是，这些人都是某个全体或阶层的成员，但是这种成员资格不具有任何伦理-政治意义（虽然它对于个人的生活当然也可能具有重要的伦理-存在的意义）。

文化群体的成员资格相对而言是种完全不同的关系。首先，群体具有共同特征，该特征渗透了生活的众多方面并塑造了生活于其中、通过社会化融入其中的个人。这意味着文化群体必须足够大，足以自我保存、自我繁殖并延续共同的文化特征。其次，群体成员身份也是一种相互承认的关系，所以要具有成员资格，被接纳为群体的成员是条件之一。第三点，成员身份对于个体成员的自我认同和自我理解具有重要作用，也是获得他人认同和理解的主要途径。最后，成员身份主要是个归属问题。文化群体不是俱乐部，后者的准入权掌握在管理机制的手中。归属于某个群体不是一件简单的事情，这也许是一个漫长的、艰难的过程，在此过程中个人汲取群体的文化并逐渐融入这个群体。

这样的评价标准表明了为什么不管所有的阿森纳球迷，或所有的左撇子，或所有的女性各自具有何等程度的相似之处，都不是哈贝马斯伦理-政治商谈的观念所要求意义上的文化群体。这点很重要，因为哈贝马斯不承认具有共同利益的群体——不管其规模如何——可以组成一个文化群体来充当伦理评价的框架。在英国，猎狐者和户外运动的爱好者倾向于认为自己属于一个由乡村定居者组成的文化群体，这个群体一直受到大多数城市居民的误解。基于这样的理由，他们抗议政府禁止猎狐的提案，但是，他们的自我观念很是混乱且误导他人。当然，每个对猎狐感兴趣的人可以无拘无束地赞同猎狐的好处，正如任何其他中意于打桥牌或听鲍勃·迪伦唱歌的人可以一致认为这些嗜好是好的。这样的共识不等于说猎狐的合法性在伦理或其他方面得到了证明。这种由兴趣结成的群体或游说集团与文化群体无关。它们只是具有共同偏好的个人的集合，不能构成需要由伦理商谈来阐释的那种传统。文化群体的真正利益到底是什么？这样的问题早已经由文化群体实际存在这一事实得到了回答。不妨比较一下一时兴起的英国猎狐者与卡拉哈里沙漠中的布希曼人，后者将捕猎当做他们日常生活的一个组成部分。对于布希曼人来说，禁止捕猎确实将对他们的生活方式和文化身份产生真正的威胁。

伦理商谈的社会功能

视关注对象是个人的生活历史还是群体的文化，伦理商谈的社会功能会发生相应的变化。鉴于现代社会中包含了相对立的传统和拥有不同善观念的文化群体，共同的价值观也许更可能成为当代多元文化社会中族群冲突的来源，而非解决冲突的法宝。随便举个例子来说，在英国，作为移民的父母与其第二代或第三代的女孩就包办婚姻问题常产生冲突。对于身为父母的移民来说，他们想要实现风俗惯例的传承，他们对于女儿的希望和期待就在这种传承之中。但是，女儿们常常根据她们从

自己成长的背景文化中汲取的价值观，如个人自主权和浪漫爱情，来形成自己的优先考虑和期望。

根据哈贝马斯的理论，既然不同的价值观导致了难以平息的争执，那么自然的反应就是不以诉诸价值观作为解决争端的手段。这也正是道德商谈依据（U）原则所提倡的。规范并非价值观，只是行为准则，固定在生活世界的交往结构中，扎根于最普遍的共同利益。所以，道德商谈是生活世界中冲突双方的第一个求助对象。然而，考虑到普遍有效的规范的稀缺性，这样的冲突也许不能引入道德调节。在这种情况下，伦理商谈就有用了：首先，伦理商谈包括了讨论和对所有被认为是当事人最大利益的事物的澄清。同时，伦理商谈不可避免地要涉及对自己文化中特定价值的批判性借用，以及对自己个人处境及个人生活历史的反思。

与道德商谈的情形一样，只有和伦理商谈有相关利害的人才能从事伦理商谈。没有人，尤其是道德哲学家，能够事先决定商谈的结果。但是我们可以设想两种合理的情境。第一种情形是，父母在了解到女儿自己选择伴侣的心愿之后置之不顾，将自己的想法作为女儿和家庭利益最大化的捷径，违背女儿意愿实行包办婚姻。这样，女儿只有两个选择了：要么积极抗命，要么逆来顺受。另外一种情况就是父母和女儿互相让步，推敲并重新解释自己的利益和价值观，从而避免冲突。比如，父母可以在和女儿商讨的前提下安排女儿的婚姻，这样她就不会觉得自己的自主权和浪漫爱情成了陌生的上代人文化传统祭坛上的牺牲。这种情形是有可能出现的，因为文化具有内在的复杂性和多层次性，人们的特殊利益可以修正并且可以根据其不同的方面作出阐释。

这个替代性方案指出了伦理商谈的一个重要特征。回想一下哈贝马斯关于现代化必须对传统进行批判性借用的论点。传统在伦理商谈中通过反思而被渐进式地改变。有些因素以自觉的方式延续了下去，而有些因素消失了。价值观、善观念和自我理解都是变动不居的。它们总是处于被重新阐释的过程中。集体身份（以及个人身份）必须被当做一种严格意义的规化：我们处在自己是什么和想要是什么的状态之间。

道德对于伦理的优先权

哈贝马斯认为，在现代化的过程中普遍正当性（正义）问题逐渐脱离于良善生活问题，众多相异且对立的具体的善观念渐渐从大体上同质的宗教教义中露头。基于以上理由，哈贝马斯认为将伦理和道德视做解决同样问题的两个不同方法是一种错误。道德和伦理是我们日常的自我理解中相异但是互为补充的组成部分。哈贝马斯认为商谈伦理学为道德和伦理商谈两者创造了共存的空间，而不是弃一方取另外一方，这是现象学的贡献。

哈贝马斯和道德商谈的优先权

随着哈贝马斯对民主和法的理论兴趣日增，伦理商谈的概念在哈贝

马斯的思想中愈发重要。但是，哈贝马斯还是坚持道德的优先权。他有以下几个理由。首先，从实用角度讲，道德商谈是解决行为人和生活世界之间冲突的默认机制，因为和伦理商谈不同，道德商谈将价值观从证明过程剪除，由此避开了难以处理的冲突。其次，基于（U）以及广而言之任何有效的规范都立足于生活世界的交往结构这一事实，道德商谈具有对于伦理商谈的社会-本体论的优先权。规范的正当性不是一种文化价值，甚至不具有广泛性。规范的正当性包含了对所有人的平等尊重和内在于商谈规则的普遍团结这样的交往理想。它是一种特定的有效性，类似于真实性，缺少它行为人在生活世界中就无法正常生活。最后，科尔伯格的道德发展模型和现代化理论也支持道德具有优先权这个命题。后习俗主体的身份是抽象的，并非根植于任何特定的传统。这一点的体现是，在就人们的身份和良善生活的本质提出实质性问题之前，后习俗主体倾向于采用论证的程序来反思性地解决道德问题。

综上所述，道德限定了伦理。哈贝马斯认为，伦理商谈是正当理由的来源，在道德允许的范围内伦理商谈早就发挥作用了。不妨设想一下，伦理的反思产生的判断违背了某个道德规范。让我们回到之前的例子，假设那对父母认为最佳的做法就是强迫女儿遵从他们国家的传统。在这种情况下，参与者将被推入道德商谈来讨论这个行为的正当性，也许还将面对违法的结局。在哈贝马斯的理论中，不管伦理的观点多么正当，不管特定的文化价值多么重要，有效的道德规范都可以击败它们。道德规范，只要它们存在，就是在与伦理价值的斗争中克敌制胜的王牌。

罗尔斯与正当的优先权

在这一点上，商谈伦理学同美国政治哲学家约翰·罗尔斯（1921——2002）后期著作中的观点具有相似性。罗尔斯捍卫了正当性优先于善的命题。两人观点的相似性不是没有来由的，在20世纪90年代哈贝马斯对商谈伦理学的修正就是受了罗尔斯的重要影响。罗尔斯认为正当与善是两个互补的概念。正当概念必须同罗尔斯的观点联系起来理解，罗尔斯认为具有可行性的现代概念——作为公平的正义——必须是“政治的而非形而上学的”。罗尔斯说，现代社会不再具有文化同质性，现代社会包含了众多的世界观和争夺信徒的“综合性学说”。有鉴于此，良序社会的法律和宪政的基本结构，就不能奠基于或者说预设任何特定世界观的正确性。这也就反过来阐述了正义必须是政治的而非形而上学的这一命题。所以，哈贝马斯提出了“规避策略”以将冲突最小化，因为有争议的道德和宗教价值观已经从政治论证的过程中被剪除了。

从正面来看，政治证明诉诸普遍的观念和价值观，这些观念和价值观能够跨越不同文化和世界观而获得普遍首肯。它们是罗尔斯所说的价值的部分“重叠共识”。在这里我们要注意，罗尔斯使用“共识”这个术语的时候，不是指达成理解或一致意见的过程和这个过程的结果。对罗尔斯而言，当每一个人，不管他来自何种传统或拥有何种世界观，有理由接受一个信仰或观念时，这种信仰或观念是重叠共识的一部分。这与人

们基于何种理由接受这种信仰或观念无关。这些重叠共识中最关键的一个就是，社会是自由平等的公民之间的公平合作体系。这一点在罗尔斯看来是一个道德观念，但不属于任何单一一种综合性学说，而是能让所有的综合性学说对此产生共鸣。

罗尔斯认为，所有符合这个政治合理性标准的正当（或正义）观念都是合理的、得到证明的，虽然这同它们的正确性或可能的正确性无关。观念的真实性问题同政治合理性并无关系。有关的是，这种观念能够引起最少的争议并获得最多的拥护。就这样，正当（或正义）勾勒了自由主义政治的框架，在此框架中，所有个人都可以在与他人的自由不矛盾的前提下自由地修改、改良、追求自己的善观念。这样，正当就取决于实际存在的、能够获得公民支持的、各种不同的善观念（或综合性学说）。正当和善是互补的："正义设定了界限，善表明了意义。"

哈贝马斯vs.罗尔斯

哈贝马斯和罗尔斯观点的诸多共同之处有目共睹。他们都接受理性多元论的现实，都承认道德（正当）与伦理（善）之间的重要差异，并认为可靠的理论必须将两者全部纳入视野。进而，他们还一致同意正当较善享有优先权。最后，两人都认为正当的优先权具有功能或实用的一面。正当这一概念所具有的公正品格确保它能够为不同的文化和世界观所接受，并进而促进社会的稳定与和谐。

然而，两位哲学家之间的著名论战表明了他们之间的分歧所在。哈贝马斯认为在一个文化多元的社会中，世俗的道德具有优先权；而在同一个问题上，罗尔斯的态度则更具有不可知论色彩。是世俗生活还是宗教决定了道德的本质，这是一个聚讼纷纭的形而上学命题。哈贝马斯反对罗尔斯的政治正义观，认为罗尔斯抛弃了正义观应当具有的认知属性（即理性的可接受性）来强调正义观在维持社会稳定方面的功能性或手段性目标。在罗尔斯看来，正义观诸原则的合理性只是因为这些原则恰好被普遍接受，与其本身的价值无关。相反，哈贝马斯的（U）原则认为，当社会范式在明显体现普遍利益的前提之下能够被理性地接受（即值得被所有人接受）时，这些范式且仅有这些范式的合理性得到了证明。商谈伦理学认为，道德的正当性与有效性具有内在的联系，并类似于正确性。哈贝马斯由此认为自己的学说提供了道德优先权的"认识论"或"认知性"的基础，而非仅仅是道德优先权的功能基础：他表明道德观念其实是一种知识，而非对偶然持有的价值观的表述。

对哈贝马斯的批评，罗尔斯作出了回应。他认为哈贝马斯把商谈伦理学建立在意义理论这样一个有争议的前提之上（并且坚持认为道德是世俗的产物），这不过是推出了一种新的形而上学。罗尔斯的政治哲学不光回避了世界观和形而上学，还避免讨论哲学和元伦理学（即关于何为道德的理论）。罗尔斯强调，政治哲学应该避免受不必要的理论之累。从某个角度来讲，罗尔斯的看法明显正确。哈贝马斯商谈伦理学的整个框架紧密关联着众多有争议的哲学观点，比如意义、交往等等。然

而，哈贝马斯最关心的还是要否认道德商谈理论属于形而上学这一判断，因为，从某个特定的意义上来看，商谈理论传达了特定的文化价值观念。道德商谈保证了一种形式主义的、具有普遍主义性质的程序，此程序没有其他替代方案，经此程序所有商谈参与者能够自行抉择何为道德的正当，并达成一致意见。这样，商谈就确立了道德许可的边界，在此边界之内，伦理商谈才能继续。［由于哈贝马斯未能提供对（U）原则的形式推论，该观点的说服力受到了一定的损害。］

在优先性问题上，罗尔斯和哈贝马斯的对比能予人启发，但是脱离了两人各自哲学语境的抽象比较也会造成些许的误导。罗尔斯关于正当的优先性的论点同他个人独特的非形而上学的政治学概念有关。他想要勾勒一种独立的政治学概念，以此来为他作为公平的正义这一观念提供依据，也借此来回避不必要的争议。哈贝马斯的研究面相对宽广。他对道德、伦理、实务、政治、法律等社会秩序的方方面面都有兴趣。虽然，哈贝马斯认为道德判断不应当诉诸各执一词的文化价值观，但他也否认政治学能够如罗尔斯要求的那般超然。相反，在他看来，政治学包含了解决争端的各种机制，而这些机制在三种不同的商谈中都有自由的实践。

哈贝马斯对道德和伦理所作区分的合理性

哈贝马斯断言，虽然前人对道德和伦理的历史区分模糊芜杂，他却把两者的概念区别揭示得一清二楚。他坚称，有效的规范同价值观有根本的区别。道德商谈和（U）相一致的地方就在于要废除所有不可普遍化的价值观。只有这样，道德商谈才能作为一个论辩的规则使共识成为可能。哈贝马斯想要打消所有那些挥之不去的怀疑，即怀疑（U）只是一种立足于一套偶然产生的价值的种族中心论偏见。他认为道德原则根系于交往和商谈，而交往和商谈是现代社会的重要经纬。关于正当性和真实性的有效性声称控制着行为之间的协调，为社会秩序提供了基础。假如哈贝马斯模糊了道德和伦理、道德规范和价值之间的界限，从任何一个方向来看，他勉强承认的、作为难以调和的冲突之成因的价值观就将渗入道德领域，并使他的整个实用主义道德观念处于岌岌可危之地。

问题就在于，哈贝马斯的区分并非无懈可击，而这种区分本该无懈可击。托马斯·麦卡锡指出，哈贝马斯急于抛弃自然主义（即所有价值都可以归纳为人类需求和利益的经验性事实），认为需求和利益总是早已从文化价值观方面得到塑造和阐释；但是他又声称道德规范体现了利益，虽然只是那些可以普遍化的利益。所以，哈贝马斯终究还是承认道德规范取决于价值观，价值观是行为人和参与者在商谈中阐释自己的利益和需求的基础。就这样，他小心翼翼地让价值观连同它们引起道德冲突的可能性一起从后门登堂入室了。

希勒里·普特南有一个还要激烈些的反对意见。他认为规范和价值之间的区别不可能那么清楚，因为规范预设了“显而易见的伦理概念”或者价值观。“要善待你的朋友”和“不要残忍对待孩子”的规范预设了友谊或

残忍这样的价值观，没有这样的价值观就没有语言可以辨别、描述这些规范。假如麦卡锡和普特南是正确的，那么有效的规范不仅少见，而且不可避免地会与有争议的文化价值观相联系。在这种情况下，行为人需要发现解决冲突的不同机制与通往社会协作和社会秩序的其他途径，而不仅是求助于道德。这个过程要求商谈伦理学理论研究的重点从道德和伦理向政治和法律进行转变。

第八章 政治、民主与法律

在哈贝马斯看来，传统社会依靠共同的道德观而维系。教养和社会实践允许人们获得与社会制度顺利运作所要求的角色和义务相一致的身份和动机。复杂、异质、多元文化的现代社会并无控制中心，现代社会的团结并非来自一个主宰一切的传统、一种世界观或一套规则。在现代社会中，主体具有普遍和抽象的身份，这意味着他们一般不认为自己主要是谁的儿子或女儿、某个家庭或朝代的成员或某个国家的公民；他们认为自己或他人首先是自主和理性的个人，根据普遍的法则和适用于他们的特定原因而行动。他们的抽象身份不随国籍、文化、居住国、职业、姓名等等的变更而变化。现代主体性是去中心的主体性，因为参与商谈（尤其是道德商谈）的持续且不可回避的压力要求人们扮演理想的角色，要求人们与所有其他人交换视角，要求发展米德所谓的大我（见第六章）。

哈贝马斯在其最初的商谈理论研究中持有这个观点：在现代条件下道德商谈是社会整合的主要机制。道德商谈之所以适应现代文化多元的社会，是因为道德商谈允许各主体集体决定共存所需的规则，这些规则必须具有高度的普遍性和最大的包容性。20世纪80年代晚期某个时候，哈贝马斯意识到自己在最初研究中对道德的界定过于狭隘，无法实现应有的核心社会功能。在引入伦理商谈的概念之后，修正过的商谈伦理学开始着手处理这个问题，哈贝马斯的政治理论则朝这个方向继续深入。哈贝马斯承认，单凭道德商谈还不足以在文化异质的社会中调节冲突、维持秩序。这不仅是由于有效的规范太少，也不仅是因为规范本身充满了价值争议，还因为像康德的比喻说的那样，人类来自“不材之木”。假如事实与此相反，即假如现代行为人具有在任何时候都按道德要求行事的可靠倾向，道德本身就足以维持社会的正常运行。但是很明显实际情况并非如此。

构成现代社会秩序的不仅有道德规范，政治制度和法律起到的作用与日俱增。哈贝马斯的民主和法律理论研究就以这一认识为起点。在此方面，《在事实与规范之间》对商谈伦理学起到了补充作用，同时推进并完成了哈贝马斯的社会理论研究。有人也许会说（毫无疑问有人已经这样说了），哈贝马斯的哲学已经有了向政治学的转向。假如这样，也不足为怪，因为在他的众多批评者看来，哈贝马斯的社会道德理论其实早已是一种带假面具的政治理论。即便确实如此，也不等于说哈贝马斯因为偏爱其政治法律理论就会放弃道德理论。实际上，他无法做到这一点，因为在他看来政治和法律离开道德就无法运转，所以政治和法律理论必须仰仗道德理论。

哈贝马斯的政治观念

政治的“双轨”结构

哈贝马斯区分了两种基本的政治领域：非正式的和正式的。非正式的政治领域由一套自发的、“混乱的”、“无政府的”交往和商谈组成。我们可以把该领域称为“公民社会”。公民社会的例子包括志愿者组织、政治团体和媒体。公民社会并未体制化，其存在的目的也并非作出决议，这是它的标志性特征。与此相对，正式的政治领域则关注交往与商谈的制度性舞台，这一舞台专以参与决策为目的。明显的例子有议会、内阁、代表大会、政党等。将这个正式的政治领域等同于国家是一个错误，这点需要注意。国家不只是制定政策和进行决策的制度化讨论会的集合，它还是一个行政系统，用哈贝马斯的话来说，还是一个由权力介质操控的官僚机构。

这一双轨构思为哈贝马斯的政治学思想提供了一个基本框架。在公民社会中，政治团体的成员参与商谈、取得理解、达成妥协，并且就具体的或宏观的问题形成看法。哈贝马斯称之为个人观点和意志的形成过程。相反，在正式的政治领域中，政治团体的指定代表拥有表决权、法案批准权、政策制定和执行权。

根据哈贝马斯的理论设想，当表决机构能够吸收公民社会的舆论时，政治体系的功能就是健全的，自下而上的输入（来自公民社会和公共舆论）就能通过合适的渠道影响输出（政策和法律的制定）。在实践中，民主国家较非民主体制能更好地取得这样的平衡。在健康的民主体制中出台的政策和法律往往能够与在论辩中形成的舆论相合拍，因而具有理性或正当性。这一过程本身就是可取的，从功能角度来看也同样可取，因为现代主体倾向于遵守基本原理能为人接受的政策和法律。理性的社会才有望是稳定的社会，所以现代主体偏爱民主体制下的生活是有充分的道德原因和工具性原因的。

我们在谈论民主体制产生合理决议的能力时必须极为谨慎。在政治领域中，合理性观念的含义要比该词在理论的、道德的和伦理的商谈这些单独的领域中宽广得多。认识论和道德标准（真实和正当这两个有效性）分别支配了理论和道德商谈，除了这两个标准，政治合理性也是种种考虑因素。比如，伦理和实用的考虑与常识性考虑（例如，通过妥协和商谈的公正程序能够得到何种结果）是同时存在的。政治商谈如同研讨会，一旦更为严格的道德和伦理商谈程序启动后以失败告终，就可以通过其他五花八门的试验来寻找解决方案，这样的解决方案从广义上来讲是理性共识的结果。

人权和人民主权

自由主义的民主（Liberal-democracy）和公民共和主义（Civic republicanism）通常属于二选一的政治观念，哈贝马斯习惯性地将两者合而为一。他认为这两个观念都各自围绕着一个中心观点：自由主义的民主的核心是人权观点，公民共和主义的核心是人民主权。（实际上两者都结合了自由主义和民主的某些方面。在前者，自由优先于民主，而在后者自由从属于民主。）哈贝马斯指出，每个观念都偏爱对自主权的

一种特定解释：自由主义的民主偏爱个人或私人自主权（即个人自决权），而公民共和主义偏爱集体的、公共的或政治的自主权（即政治共同体的自我实现）。

哈贝马斯说，人权保护了个人的私人自主。从自由主义民主观的角度来看，个人拥有前政治的利益，以及保护个人自由追求这些利益的系列权利，这些权利和其他人追求自我利益的同等自由并不矛盾。自由在此被认为是一种机会，自由的价值在于为个人提供的机会，人们可以自由接受或拒绝这样的机会，自由的价值同人们对自由的运用并无关系。通常这种观点一般和最弱国家的理念是结合在一起的，最弱国家的理念让每个主体自由追求最合己意的生活，只在当个人的自由侵害了他人自由时才介入解决冲突。公民身份或者政治共同体的成员资格因此不具有自足的价值，只作为保证个人权利和机会的手段而具有工具价值。

为公正实现上述功能，国家必须在其成员所追求的价值和善观念中保持中立。尽管如此，人权的理念是一个道德理念，不可避免地会对与普遍的基本人权和自由不相符的价值观、世界观表现出偏见。因此，众多来自社群主义和共和主义的批评者就质疑自由主义民主的中立性假设。对他们来说，大部分自由主义者否认国家必须、甚至否认国家可以对政策和法律的后果保持中立，而声称国家只要对政策和法律的证明保持中立，以此避开不必要的争议。所以，虽然并非所有法律或政策都会以同样的方式或在同样的程度上使每一个人都受益，但是没有法律可以在有争议的价值观基础上得到证明。

人民主权传达了这样一个理念：国家的政治权威最终必须来自人民的意志。这个理念假定，政治在根本上是一个实现集体的公共自主权的问题，而非保证私人的个人自主权的问题。属于“全体人民”的自由是重点所在，个人的自由却不是。公共自主权常以人民集会的形式得到体现，这引出了一种观点，即公民拥有自主立法权才是自由的。说得更宽泛些，人民主权可做如此解释：如果在政治共同体的成员看来管理他们的法律表达了自己的价值观，那么他们就是自由的。

和个人自主的自由主义观点不同，公民共和主义关于人民主权的理念不是一种机会的概念，而是一个运用的概念。比如，言论自由的真正价值不在于它为个人提供的机会，而在于言论自由的集体落实。当足够多的人运用自己的表达自由时，自由的新闻界/媒体和广义的共同文化就形成了，这将有利于所有公民。政治共同体的成员身份自身就是有价值的。因而，国家不可能保持中立，它体现并倡导一整套的价值观和理想。最后，根据这种理念，任何主体所享有的个人价值都来自于并取决于政治共同体的价值观和理想。

哈贝马斯的政治双轨观念提供了一个框架，它紧密联系了两种理念，对两者分别作出了修正并同现代社会的现实结合了起来；它表明人权和人民主权是同源交互的关系，也即两者不分先后，互相依赖；同时它还联合了私人自主权和公共自主权的观念，给予两者同等的重视。在

哈贝马斯看来，政治表达了“从个人主体性与人民自主权中同时产生的自由”（《在事实与规范之间》，第468页）。哈贝马斯保留了人权的理念并且完全同意自由主义的观点，即国家必须对不同的文化和世界观具有包容性。然而他反对三个关键的自由主义假设：

1.权利属于前政治的个人；

2.政治共同体中成员身份的价值只在于它是保护个人自由的工具；

3.国家必须就政策和法律的证明保持中立，所谓中立意味着不诉诸价值观和伦理的考虑。

哈贝马斯声称，这些假设以意识哲学为特征，反映了针对主体的内在歧视。他坚持认为，与此相反权利只能通过社会化而获得，共同体的成员资格不只具有工具价值，政治证明也应当包括伦理的考虑。

同时他反对三种主要的公民共和主义假设：

1.国家应当体现政治共同体的价值观；

2.共同体的成员资格就是这些价值观的实现；

3.主体性权利来自并取决于共同体在伦理上的自我认识。

在他看来，这些假设不再适用，因为现代社会由众多相互竞争的传统和世界观组成。所以，国家该提倡何种观点并让其成员能够接受的问题本身就是有争议的。我们能够期待的最好情形只是，政策、决议和法律能够在每个共同体进行伦理方面的自我认识中得到回应。

哈贝马斯认可对人民主权理念的现代修正，修正后的内容抛弃了认为人民就是大写的个人的陈旧观点。“人民主权不是借由集体人格或以公民大会为模式的国家而得到体现的”，人民主权存在于“通过论坛和立法机构散播的‘无主体’形式的交往和商谈中”（《在事实与规范之间》，第136页）。在现代社会，这一理念体现于正式的决策机构能向公民社会的影响力敞开。当正式的政治机构面向自下而上的适度输入敞开时，这些政治机构的决议、政策和法律就往往是理性的，能够被接受。由于民主国家必须适当地嵌入公民社会，出于民主的考虑，公民社会就必须得到保护。这就是权利体系诞生的原因。哈贝马斯认为，“权利体系表明了交往的形式得到合法制度化的条件，对于具有合法性的法律的出台，这样的交往形式是必不可少的”（《在事实与规范之间》，第103页）。其中主要的观点就是，法律中的权利体系有助于培育公民社会的形式，正式的决策机构需要吸收这样的形式来保证制定出就理性来讲可以接受的法律。

政治与法律的形式

现在，这看来是自明之理（尽管只是现时代的产物），即社会应该具有国家的组织形式，具有民主形式的政府和保护人权的体系。表面上这很奇怪，因为自由个人主义的人权理念和共和主义的人民主权理念具有内在的冲突性。前者主张政府应当尊重个人的生活自主权（当然前提是个人的选择不妨碍其他人的自主选择），而后者则推崇民治的政府。

哈贝马斯无意否认这一点。他对此的回应是，这种冲突深植于法律的概念之中，法律只是一种媒介，用来在现代社会中缓解社会整合施加于交往和道德商谈之上的压力的媒介。在哈贝马斯的理论中，道德的社会功能就是解决利益冲突、协调行为、建立社会秩序。政治对道德起到支撑和稳定的作用，方法就是给道德披上法律的外衣。这并不是说法律和道德不能分离，公民不服从和以良心的名义拒服兵役就是两者分离的例子。但是这两个例子并非主流现象。一般来说，法律规范和道德规范在有效规范的基础之上协同解决冲突、协调行为、创造社会秩序。当然，两者作用的方式有所区别。

法律的双重结构

假设某天晚上你想骑自行车去镇子另外一头参加一个聚会，但是自行车却没有车灯。法律规定在没有光线的情况下就不能骑没有车灯的自行车，法律这么要求是有理由的：骑没有车灯的自行车对于骑车人和路上其他人都不安全。挑战这项法律将受到惩罚：警察一旦发现，就有权处以拘留和罚款。这样的法律规范只要求人们服从，人们也并不需要考虑法律背后的正当理由。在这点上，法律规范和道德规范不一样，后者要求人们服从的同时会给出正当的理由。害怕被抓住而受到惩罚对于做某件事来说不是一个好的道德理由。所以，遵守法律的行为人可能会步行前往聚会，其原因或者在于意识到骑不带车灯的自行车会对自己和其他人造成威胁，也可能在于不值得冒被警察抓住而受处理的危险。在实践中，行为人的动机是无关紧要的，服从法律就意味着行为人考虑了道路安全，而道路安全亦关系到其切身利益。道德规范和法律规范的作用是并行不悖的。

哈贝马斯认为，向公民社会的输入开放的政治机构所制定的法律往往具有理性特征。法律所管理的共同体成员将普遍服从这样的法律，因为他们可以理解法律的意义，法律要求公民所做的公民也有自己独立的理由去做。但是，有时法律的意义也不足以保证人人守法，在这种情况下，拘留和惩罚的威慑就起到了作用。

哈贝马斯声称，有效的法律规范或法律同时具有规范和事实两个方面：首先它是合法的，其次它是实定的。因此才有了他那本书的书名《在事实与规范之间》，字面直译为“事实性和有效性”。仅当法律具有正当性，或有可知的理由去遵守它时（不是因为它是法律，不服从法律会受到惩治），法律才是合法的。法律的合法性是法律有效性的一个必要但并非充分的条件，这一点当我们进而考虑有效法律的两个其他特征时就可以看得很明白。法律是实定的，意思就是法律是由公认权威制定

或者强力推行的。法律还具有第三个特征：它必须是可强制执行的。合法规范的有效性取决于所有这些要素的在场。法律必须有可知的正当性、由公认权威制定并具有强制性。因此，法律的有效性以政治权力为前提；除了其他因素之外，法律有效性必须以垄断了的合法权力、以通过监督公民守法及惩治违法行为来行使执法能力的司法机构和国家为前提条件。

法律的合法性

虽然哈贝马斯承认法律的实在性和强制性，他也一直强调法律的合法性。合法的法律或具有正当性的法律能够敦促公民自愿的理性服从。要注意理性的服从和情感的忠诚不同，虽然两者都可能是自愿的。情感的忠诚可以出于非理性的、非谈话式的动机，例如与归属于某个文化群体相关的特殊价值、需要和情绪。理性的服从是出于善的“激励性力量”，这是独立于法律、司法和刑事机构的普遍理由（在哈贝马斯的用法中，理由本质上是普遍的）。仅凭理性社会体制便能井然有序，甚至都不用借助惩罚的威慑。这点非常重要，因为在现代大众社会中，不是所有的守法行为都是强制或制裁威胁的结果。在很大程度上，守法行为必须是出于对法律正当性的认识而自由产生的反应。

哈贝马斯在民主政治的原则中形成了正当性的概念。民主的原则被当做商谈原则（D）的具体表述。（D）具体指明了行为规范有效性的一个必要条件，换言之，（D）对于法律或道德规范都成立。民主原则宣称：

> 只有所有法治社会的成员在具有法定程序的推论性立法过程中能够认同的法律，才能具有合法性。
>
> （《在事实与规范之间》，第110页）

这不过是改造过了的哈贝马斯的基本观点：假如某事是正当的，那么每个人在恰当程序的商谈中都能赞同它。根据哈贝马斯的观点，民主原则诞生于对（D）原则和法律形式的“阐释”。“阐释”过程的细节过于复杂，在此不能赘述，但是其结果应该就是法典和民主政治原则的相互实现。

更重要的是，法律形式通过引入不同的范围和证明丰富了（D）原则。民主原则声称合法的法律必须能获得法治社会所有成员，而不是（D）原则所规定的所有受规范影响的人的赞同。法治社会由所有能产生合法行为的人组成，这些人的行为受到相应法律的约束。根据（D）原则，能够导向共识是规范的有效性的一个标志。根据民主原则，规范的正当性的标志是极为复杂的。正当的法律必须能够赢得法治社会所有成员的赞同，这种赞同必须是有法定程序的立法的产物。换言之，规范只有在所有法治社会成员的赞同下，才能具有正当性；法治社会成员能

够表示赞同，是因为这个规范是由正式的决议机构所制定，其间经过审议和商谈，能够对公民社会的输入开放，并尊重法律规定的权利体系。要注意的是，民主原则只意味着正当的法律必须值得法治社会所有成员一致赞同，而不是说他们必须实际上达成共识，也不是说每个人必须实际上赞同每一条法律。在英国，不久的将来会有禁止猎狐的法律，猎狐者不满也没有用。法律通过公认的决议机构以正确的方式出台，这样的决策机构对公民社会的输入开放，被认为是猎狐者的代表。这样的法律因而是合法的。当法律生效的时候，猎狐者反对这条法律、对该法律存在的理由表示质疑，这些将无关紧要。假设法律另外还可以得到合适的监督和执行，法律将具有有效性。哈贝马斯的法律理论的建构和他的道德理论一样，同两个方面的区分有着极大的关系：（一）什么在原则上能够获得同意，（二）什么在实践中能够达成这种同意。

现代性、法律、道德

虽然法律的正当性因素，即意义，混合了道德、伦理和实用的因素，道德仍是其中的最关键因素。哈贝马斯声称，正当的法律“同其内在的道德有关系”。（《在事实与规范之间》，第106页）。关系是什么，就难说了。在德语中，两者之间有词源的关系。一般来说，英语中“法律”这个词被用来翻译德语的“Recht”（例如在Rechtswissenschaft，即“法学”一词中）；然而同样的词也可以表示“正义”或“正当”。但是可想而知，哈贝马斯认为法律和道德之间存在概念的联系，而非词源的关系。例如，他声称正当的法律必须同道德规范和伦理价值相“合拍”（《在事实与规范之间》，第99页）。

在和道德要求相一致之外，正当的法律还与道德规范一样具有指向共同善的内在倾向性；处于共同善中并能被感知到，这也是法律的意义所在。在其早期著作中，哈贝马斯倾向于假设正当的法律和道德规范具有相似性，因为有效的规范“对于所有人都是一样的好”，共同善也是如此。但是他后来修改过的理论掩盖了这个假设，暗示共同善在不同的情境中有不同的意义。两者的区别在于，道德规范对每一个人在所有方面同样有益（因为道德规范中包括了可以普遍化的利益），而法律规范至多在某一方面对法治社会的所有成员是好的。所以，法治社会里包罗万象的共同善概念不再等同于道德正当性概念。

哈贝马斯的总体观点似乎是：正当的法律提供了行为人通过社会化而融入后习俗道德的另外一条途径。部分原因在于正当的法律同道德是一致的，但还由于正当的法律给予行为人发现并服务于共同善的机会。同法律规范相一致，并且因为共同善中明确包含了这些法律规范而采取的行为，同后习俗的道德行为是类似的。此外，西方民主社会中的公民有理由认为他们的法律是自主选择的结果，因为他们的决策机构对于来自公民社会的商谈和输入是开放的。在这个意义上，服从正当的法律是基于自主选择原则的一种趋向，这同后习俗道德再次不谋而合。因而，在业已失去共同精神纽带的高度复杂的现代社会中，法律对脆弱的道德领域起了支撑作用，并提供了合法的渠道使“道德意义可以在社会中传播

开来”，甚至进入金钱和权力系统。

对哈贝马斯民主理论和法律理论的反驳

尽管是内容宏富的天才之作，《在事实与规范之间》还是遇到了重要的反对意见。首先，哈贝马斯声称，民主国家应当在公民社会的输入和正式的决策机构的输出中寻求恰当的平衡，但是他并没有说明何为恰当的平衡。自下而上的输入应该直接决定立法过程么？国会成员是根据选民实际偏好投票好，还是在国会中利用他们自己的判断力更好？毕竟哈贝马斯也承认公民社会具有无政府的、自发的、不受约束的、内在不稳定的特点。太多来自公民社会的输入将在民主体系中导入无政府主义、自发性和不稳定性，这也是困扰古代直接民主的问题。

其次，哈贝马斯没有明白表示他对协商式民主或者说话语式民主的规范性理想的赞同程度，也没有说清楚他的理论在何种程度上具有经验的性质。哈贝马斯坚称，他的理论理所当然地同时具有规范性的理想和对民主的描述这两种性质。这是可以理解的，因为“民主”终究具有几乎不可分离的规范性、描述性内容。另外，虽然哈贝马斯热衷于强调其理论的经验性特征（例如《在事实与规范之间》第373页），但他对提供相关经验性论据却似乎不是太在意，甚至他更在意的是使这种经验性向后倒退从而与其他理论兼容。

第三点，考虑到哈贝马斯对于理论系统性的热忱，颇让人意外的是他的社会理论给他的政治理论提出了一个难题。《在事实与规范之间》揭示了政治权力的双重性：交往性权力和行政性权力。交往性权力存在于公民社会和决策机构的慎议、商谈机制中。行政性权力则存在于国家和政府官僚体系中。哈贝马斯的主要论点是，健全的（民主的）政治体制能够并且应该顺利地将交往性权力转换成行政性权力。然而，根据哈贝马斯的社会理论，国家行政体制属于由工具性的效率标准主导的系统，而公民社会属于生活世界。商谈与慎议的机构性舞台是生活世界的政治压模制品。那么，假如交往理性和工具理性的区别、生活世界和系统的区别真有哈贝马斯的社会理论描述的那样严格，假如生活世界的完整性已经遭到系统入侵的破坏，又该如何实现从交往性权力到行政性权力的理想转换？道德商谈和伦理商谈的开化性影响力又如何能不被行政体制的僵化动作掩盖？

民主政治和批判性社会理论

哈贝马斯的民主和法律理论除了回答了他在社会学研究中提出的主要问题外，还延续了批判性社会理论。他主要是通过分析西方民主国家的优缺点和它们面临的危险来完成这个目标的。西方民主国家面临着两种主要的危险。首先，在法律上被奉为神圣的人权如果不能保护公民社会免受市场和行政力量的侵蚀，政治制度赖以生存的交往和商谈这两个泉源就将枯竭。这样的情形如果出现，政治决议将更容易受到意识形态的扭曲，将更加偏袒强势利益集团。当某些群体无法对立法过程表达意

见的时候，他们所必须遵守的法律将有可能对他们采取冷漠或敌视的态度，他们被边缘化、被异化的感觉和愤世嫉俗的情绪将会增长，于是渐渐地他们就会对社会秩序产生威胁。

其次，英美两国现有的政府形式采取由官僚政治精英来作出决议的代议制，受专家和利益集团的“影响”。国会和内阁对橡皮图章政策已经习以为常，它们不再是讨论、审议政策的场所。最终，熟谙媒体的官员或“高级幕僚”就习惯了向大众推销这些政策。批量制造民众支持率是决策链上的最后一环，从其他方面来看，这些决策正是官僚式的。官僚主义的倾向性不是要提倡公开、透明的决策机制，而是要在政治过程中完全抛弃交往和商谈的程序，以此谋求权宜、道德“明确性”或其他所谓的利益。英国政府最近作出决议出兵支持美国对伊拉克的武装干涉就是一个例子。在英国，对该决议的抗议活动规模巨大，达到了史无前例的地步。国会的投票看起来只是在托尼·布莱尔及其顾问早就作出的决议上草草签上了“同意”。第二个威胁是，公民社会对法律和政策制定者的开化性影响力正在下降，公民已彻底被贬为被动消费者的角色。

尽管西方自由主义民主政治可能面临着一片阴郁的未来，哈贝马斯仍然保留着对民主体制应对现代社会所面临问题的一线希望。尽管内部存在着各种冲突，自由民主政治仍然同以自决实现自由的理想保持着密切的联系。哈贝马斯说政治是人类自由的表达，它不应被看做早已存在的事实，而应被视做一个持续不断的任务；“只有解放全人类，才能解放自己”（《宗教和理性：论理性、上帝和现代性》，第161页）——这样的意识提出了这样的使命。

第九章
德国、欧洲以及后民族公民身份

前几章讨论了哈贝马斯对道德、民主和个人权利的正面社会效应的专注和确信的程度。哈贝马斯一生憎恶各种形式的民族主义，这种态度来自于对人类道德失当的社会前提敏锐而深刻的理解，这种理解又来自于其切身的经历。话虽如此，正如哈贝马斯会第一个提醒的那样，我们不应该将确信和信念的起源同它们的有效性相混淆。

民族身份与民族主义

民族国家的理念

要理解哈贝马斯对民族主义的忧虑，我们必须先简单地分析他的民族观。哈贝马斯讲述了一个关于欧洲民族形成的故事，把它说成是18世纪末一系列社会问题的结果。共同体的早期现代形式一直立基于区域性，由乡村传统和貌似自然的封建等级制构成，并受到包括了一整套同质文化价值的共同宗教传统的约束。随着现代性的发端，自18世纪末起，城市化、人口流动、商品流通、宗教式微等众多因素破坏了这些社会稳定性基础。在早期现代社会基础分崩离析的同时，一个主要属于市民的、由相互陌生的人组成的大众社会正在形成。

哈贝马斯认为，民族是作为社会整合的一个更为抽象、更为成功的基础而出现的。民族这一观念或多或少是从对某个单一共同体的传统和历史的虚构中得来的，这个共同体拥有共同的祖先、语言和文化。一旦这个理念吸引了大众的想象力，民族意识便能够有效地创造相互陌生的公民间凝聚力的情感纽带。同时，民主参与决策机构现象的逐渐普遍化又提供了公民间凝聚力的一整套合法关系。民族观念和民族意识与国家的政治体系共同协作，激发了公民从属某一政治共同体的归属感和对共同的政治、文化身份的认同感。

虽然哈贝马斯承认民族国家的社会成就，但他明白这个观念也是危险的。族裔民族的观念具有内在的排他性。内部人和外部人总是通过语言或血统而被区别开来。一旦这个观念在大众意识中得到确立，就会导致内部少数民族的形成和受压迫的事实。其次，民族身份是靠对共同体的情感或情绪性认同而维系的，这种认同“独立并优先于公民们自身的政治观点和意志形成”［《包容他者》（英文版），第115页］。这种纽带是先于话语的，无理性可言。但是它们又很容易为政治精英所操控。例如，伴随对外用兵而出现的民族情绪膨胀可以抑制国内的政治动乱，这是政府至今仍在反复加以利用的一种已知效果。

虽然民族共同体（Volksgemeinschaft）的观念具有这些内在的危险，但是由自由平等的公民或法律共同体所组成的守法共同体的理想却没有这些威胁。作为公民或法治共同体的成员有些类似作为大学的学生。任何普通人都能在其中占有一席之地。成员资格原则上是开放的，

至于这种成员资格的标准是什么则是一个政治问题。但作为某个民族一员的资格是一个遗传的事实，是先于政治的。因此哈贝马斯声称，民族国家的概念内含两个部分的冲突："平等主义法律共同体的普遍主义和通过历史命运联合在一起的共同体的排他主义"［《包容他者》（英文版），第115页］。对现代民族国家提出的挑战是与其好的一面相一致的。

民族主义

民族主义往往产生于民族生存受到威胁之际。哈贝马斯评论说，在第三个千年到来之时，民族国家在外受到了全球化和世界经济压力的威胁，在内则受到了文化多元主义的威胁。

从宏观的角度来看，全球化造就了这样一个局面：亟待解决的社会政治问题，如经济移民、贫困、大规模失业、生态灾难的威胁等等，都已非民族政治所能应对，更遑论解决。解决全球的政治问题需要国际间的政治合作。这些问题现在已经恶化了，因为单个国家的行动能力已经下降。

同时地，各个民族都受到了来自内部的文化多元主义的威胁。移民和人口流动性的增加加速了以文化一体性为特征的民族神话的破灭。边缘群体和少数派群体为平等待遇而抗争，并且挑战主流文化的预设和陈规。

在这样的情境下，民族主义代表了一种有说服力但是非常危险的反应。民族主义的目标，是延续社会凝聚力并通过复兴民族意识在公民中注入一种归属感。在哈贝马斯看来，民族主义不是控制现代化过程内在资源（道德商谈和正当法律）的方式，而是试图逆转现代化过程的一种徒劳。他还认为这是倒退。回想一下，科尔伯格说过正常的儿童要依次经过六个发展阶段，不存在逆向发展的情况，除非他们能够遗忘所学知识、所获经验。但是如果有人能够"遗忘"游泳的本领和说某种语言的能力而退回原初点，这是多么怪异的一件事情！同样，当代的民族主义预示着从后习俗的关系形式到习俗的关系形式的倒退。民族主义是一种社会反常。

在这里我们必须谨慎，所谓社会的"学习"是从较弱的意义上而言的。民族主义的倒退和反常也只是在同样的较弱意义上而言。哈贝马斯没有说，想要归属于某个文化群体的愿望自身就是倒退的，相反他承认，在多元主义的条件下，公民必须将自身定位于传统中，必须认同于他们的文化，虽然要同时进行适当的批判性反思。民族主义的倒退表现为以下失败的努力：

1.试图以血缘亲情的关系来取代社会整合的现代形式——交往、商谈和正当的法律。

2.试图在政治共同体中寻找前政治的、自然的成员资格标准。

3.试图从政治程序中消除商谈和交往的影响力。

哈贝马斯对民族主义的敌意听起来也许过于激烈。但是要考虑到，他对民族主义威胁的认识不仅来自童年的经历，还来自前南斯拉夫和其他地方新近发生的政治事件。点燃民族主义的烈火容易，扑灭它却很难。一旦重新点燃，就会导致对国内少数民族的压迫，导致种族主义，并最终引起种族清洗和大屠杀。

宪政爱国主义

哈贝马斯声称，在现代条件下认同于自己所在传统的唯一的适当方式就是宪政爱国主义。他是在20世纪80年代中期言辞激烈的公共辩论（后来被称做“史家论战”）中首次使用这个术语的。与赫尔穆特·科尔政府的核心成员保持联系的一些历史学家使用过分简单化的方法重新阐释了现代德国历史，把纳粹时期的罪行相对化，对“最终解决方案”[1]的罪恶轻描淡写，同时强调德国士兵为了德国平民能从苏联红军的枪口下撤退而死守东线表现出来的英雄主义。

哈贝马斯认为，这样的争执同历史论题没有关系，而同出于政治目的滥用历史有关。这样经过策略性改写的历史不仅是在提出关于真实性的有效性声称，而且是有意识的政治手段，意在使德国历史“正常化”，消除“不肯消失的过去”。这场战役的中期目标之一是要辅助创造德国的民族身份，从而对赫尔穆特·科尔在国内的人气起到支持作用。其设想的结局就是要为西德停止对以色列支付赔款提供政治依据，为西德担任反映其经济力量的地缘政治角色提供理由。迄今看来，通往“正常化”的道路有一个无法逾越的障碍：奥斯威辛。1933年至1945年间的道德灾难对德国民族意识的污染是无法消除的。

在此背景下，哈贝马斯认为，去制造一个让德国引以为豪的过去，这是无用的倒行逆施。唯一在政治和道德上合适的爱国主义是立基于立宪国家普遍原则的那一种。

> 对于我们联邦德国人民而言，宪政爱国主义意味着在别的因素之外以下列事实为荣：我们已经成功地永远战胜了法西斯主义，建立了正义的政治体制，并将此政治体制立基于公正、自由的政治文化中。
>
> （《追补的革命》，第152页）

有一点很有必要记住，即联邦德国基本法是由外来征服力量强加的，并非真正的德国民主政治传统的表达。基本法在创立时只是临时性质的民主宪法，寻找的是民主的公民。但是到了20世纪80年代中期，西德已经成为欧洲最繁荣的民主国家之一。哈贝马斯认为这是值得骄傲的成就。借助历史运气、勤奋努力以及成功的再教育政策，联邦德国的公民已经在忠诚于民主程序和原则的基础上形成了自己的政治文化和政治

身份。

> 国家的政治文化围绕宪法而产生。每个民族文化都有其自身对宪法原则的独道解释……比如人民主权和人权——解释的根据就是本民族的历史。以这样的解释为基础的“宪政爱国主义”可以取代原先的民族主义所占据的地位。
>
> [《包容他者》（英文版），第118页]

在哈贝马斯的描述中，德国的政治身份具有内在的矛盾。这主要是由于过去的历史阴魂不散，西德必须围绕“民主立宪国家的普遍化内容”重铸政治身份，并弃绝历史观幼稚、缺少批判性反思的爱国主义形式。为了忠实于自己的（但又是非常矛盾的）德国传统，他们不得不与这种传统离得更远，而不是靠得更近。

20世纪80年代当哈贝马斯开始捍卫宪政爱国主义的观念时，他还没有就伦理商谈的政治意义完全形成自己的观点。他倾向于将民主的原则同道德的原则同等看待。正如后习俗的道德主体不再关心共同体的实质价值，转而致力于能确立有效规范的程序，立宪主义的爱国者认同的是民主的程序，而非具体的结果。两者都形成了去中心的抽象身份，在这个意义上，道德和民主都要求承认他人的平等价值。而且，哈贝马斯认为公民是直接认同于普遍的民主和道德原则的。

在后期著作中，哈贝马斯改变了自己的观点。他认为，民主宪法必须在满足各种条件的政治文化的支持下才能落地生根。首先，民主宪法必须同后习俗的道德相一致。其次，民主宪法必须同政治共同体中的所有文化群体的伦理观具有共鸣。政治文化不能让人觉得是主流文化的实质的、具体的价值观的载体。最后，政治文化需要由社会权利和福利权利来支撑，目的是让公民体验“其权利的公平价值”，即公民可以感受参与共同的政治文化的益处。

德国的统一

1989年11月9日代表了所有德国人生活中的一个转折点：柏林墙倒掉了，德意志民主共和国垮台了。当时，哈贝马斯对统一的方式、统一的时机以及背后的政治动因表达了严肃的批评性保留意见。

他的批评开始时针对的是程序问题，即统一是否应该在基本法第23条或第146条的基础上完成。第146条清楚表明，基本法是临时性的，不是一部完整的宪法，它的内容是：“基本法在新的宪法生效时将失去效力，由德国人民通过自由的决议来终止。”第23条使基本法对整个德国具有效力，它提供了允许新的州加入联邦的机制，起草时主要考虑了与法国相邻的萨尔州。

科尔和他的顾问倾向于根据第23条完成统一，因为这样做不需要对西德的基本法作出任何改变。哈贝马斯激烈地反对这种做法，在他看

来，根据第23条完成统一纯粹是一种行政伎俩，为的是让西德有效地吞并东德。更糟的是，采用这种做法，整个过程就有利于科尔总理领导的基督教民主党的具体国内外政策。采用第23条意味着可以用相对更快的速度完成统一，从而提高科尔的国内民意支持，为即将到来的大选作好准备。



图**13** 东德的公民跨坐在柏林墙上

结果，东、西德国被剥夺了伦理-政治商谈的机会，无法探讨他们更愿意接受哪一种政治制度。哈贝马斯是当时要求放慢改革速度、扩大改革内容的几个知识分子之一。统一本该是“德国两个部分共同参与审慎的民主决策的公共行为”（《又谈德国身份：愤怒的德国马克市民的统一民族？》，第96页）。东德本来可以在统一过程中发表自己的意见，现在却不免让西德的官僚包办了一切，西德本来也可以为自己的宪法投上一票。针对现实，哈贝马斯抱怨统一存在“规范性缺陷”，因为统一后的联盟缺乏足够的政治、伦理和道德上的正当理由，即自下而上的输入，他认为这种输入是民主合法性的必要条件。

基于同样的理由，哈贝马斯反对在所有包含东德公民社会遗迹的旧机构（大学、学院、博物馆、剧院等等）中展开行政“清算”。他警告说，公民社会（他指非正式的公共交往和商谈的网络）是脆弱而宝贵的政治资源，摧毁容易建设难。他认为统一不仅是一个行政事实和经济事实，还是一个政治任务，因此能够与东德的自我意识共鸣的政治文化应该有生长的权利。

最后，哈贝马斯怀疑掌权的基督教民主党政府有可能抵挡不住诱

惑，通过激发泛德意志民族主义情绪来使自己的政策正当化。最初，他们满足于鼓动经济民族主义。一方面，他们提醒联邦共和国的公民直至目前他们做得如何之好，并许下了无法兑现的承诺，说他们（西德人）无须通过支付高昂的税收来为统一买单。另一方面，他们为东德人描述了类似的经济繁荣的美好前景。哈贝马斯在“愤怒的德国马克市民的统一民族？”这个口号中表达的思想是，当最后看清问题的那一刻来临时东、西德国人都会感觉遭到了背叛，那时东德的经济重建会变得缓慢、痛苦、代价高昂，经济增长并不能提供足够的资金供给。摆脱困境的最简单方法就是煽动德国的民族主义火焰，甘冒随之而来的危险。在统一最初带来的欢欣鼓舞之后，东德罗斯托克和霍耶斯韦达爆发的针对外国劳工的种族主义暴力，再清楚不过地昭示了这些危险。

哈贝马斯警告保守主义分子不要危及西德来之不易的脆弱政治文化——一种非民族主义的自我意识、后民族的集体身份和宪政爱国主义。与经济民族主义这样乏味的诉求相对照，哈贝马斯呼吁一种重新统一的进程，“优先考虑给予公民自由行使的权利，在未被侵占的公共领域中通过直接投票来决定自己的未来……的统一”（《又谈德国身份：愤怒的德国马克市民的统一民族？》，第96页）。基于第146条的放慢步伐的统一，将为必要的道德、伦理、政治商谈提供时间和空间，从而给予前东、西德国各州公民之间的凝聚力以成长的机会。这将鼓励德国公民从一个更宽广的角度而非私人利益的角度来看待统一这个问题。

欧洲的整合

在欧洲整合这个问题上，哈贝马斯的态度与他说民族已过时并反对民族主义的政治和道德主张是一致的。他举出好几套不同的因素来支持欧洲各国建立经济、政治联盟。

德国与欧洲问题

首先，哈贝马斯的论题“从灾难中学习”包括了一套内容广泛的历史和道德理由。只消回顾一下20世纪的历史，两次世界大战造成的灾难，就可以理解欧洲主权民族国家间的经济、政治竞争所带来的危险。他说，欧洲人“必须放弃民族主义、排外机制所赖以生存的观念模式”[《包容他者》（英文版），第152页]。政治联盟将会提供一个框架，在这个框架内基于“内嵌于共同政治文化的、属于全欧洲的政治公共领域这一交往体系”，后民族社会整合将会展开。

笔者认为，即便这个专题也可算是哈贝马斯在以一种非常具体的政治方式回应阿多诺的新绝对诫命：“必须防止奥斯威辛和类似事件的重演”。考虑到欧洲近期历史上的特殊之处，欧洲的整合对于德国非常关键。哈贝马斯高调反对某些德国保守派的主张，他们要求德国停止向欧盟靠拢、继续使用德国马克、与从苏联共产主义分出来的中欧国家建立政治与经济联系，这些主张在哈贝马斯看来卑鄙而危险。

另外一套支持欧洲整合的主张关注的是全球化经济对各个民族国家

的影响。总的来说，发达国家和技术先进的工业国家知道经济发展必须付出社会和政治代价：失业率的增长、贫困、收入分化。这些因素不加以控制，就会成为社会分裂和国内政治动荡的潜在诱因。但是，在某种程度上，福利国家可以通过福利制度、劳动力市场调节和再分配政策等措施来抑制这些消极后果。

经济和金融市场的全球化改变了经济增长和社会福利之间的脆弱平衡。全球化束缚了单个民族国家的手脚，大公司通过向市场不规范和劳动力廉价的地区转移产业可以轻易地规避就业调节政策。“资本外逃”的威胁迫使所有政府都采取低税收政策（尤其是针对营业税和公司所得税）。如何提高税收收入对政府而言成了问题。通过提高效率来增加收入是有上限的。简而言之，一国政府要资助、执行能抑制资本主义经济增长造成的社会和政治副作用的政策，已经不容易了。

在哈贝马斯看来，有两种解决问题的可能方案。新自由主义的方案就是去适应来自全球经济的压力，可采取的策略有：降低成本、保持劳动力市场的“弹性”（即对劳动力市场不加调控）、让个人承担失业和疾病的风险等等。该方案的苦果是，在竞相解除控制的过程中，经济上的胜者将成为社会与政治方面的输家。

另外一个方案是，为了驾驭经济，政治也必须全球化。具体来说，这意味着要创造超民族的政治体制，用权威、权力和手段来贯彻自己的决议。乍看之下这像是无望实现的乌托邦理想。哈贝马斯回答说，一旦认识到民族国家作为政治实体已来日无多，那就只剩一条路可走，超越民族国家的政治实践早已开始了。相对而言，欧盟就是在这条路上能走多远的一个富有雄心的例子。

当然，如果可以在超民族的层次上为福利国家的包容性功能找到与欧盟同等作用的替代者，欧盟就只是有效抵消来自全球经济压力的一个手段。欧盟可以通过补贴和其他温和的再分配政策来消除成员国之间地区性竞争带来的不利后果。此外，欧洲法院已经作出了同社会正义问题直接相关的几百个决议（这让英国的新自由主义和保守主义批评者大为惊骇），这些决议也间接地对内部共同市场产生了影响。哈贝马斯没有低估欧洲经济、政治一体化计划所面临的困难。欧盟仍然不得不同时处理就业、竞争、经济增长这些彼此冲突的目标，并且协调作为纯粹贡献者的富国的要求和作为纯粹受益者的穷国的要求。对于哈贝马斯来说，欧盟是否能够制定并执行可以矫正市场、使市场与社会正义理想相一致的政策，尚须观察。

哈贝马斯承认，从全球的角度来看，欧洲政治实际上只是民族自利政治的拓展，而非改造。民族国家之间的地区性竞争和由此而来的问题在跨民族的层次上再次出现了。欧洲将会与美国、环太平洋地区以及中国和印度这样的新兴经济体相竞争，所以有理由怀疑，欧盟无法找到解决全球政治和社会问题的持久而全面的方案，而至多只是临时、部分地解决问题。哈贝马斯把握住了自己论点的逻辑。假如全球问题可以有持

久而有效的政治解决办法，那么这些问题必须在一个全球性的世界政治里得到最终的解决。假如超民族的政治制度将驾驭全球市场，那么这些制度必须有适当的包容性。建立全球内部市场，并创立拥有权威和力量来调控这个大市场的政治实体，这就是终极目标。建立政治上的各民族统一体，这个统一体不光有能力制定决议，还有能力执行决议——这就是终极目标。

合法性赤字

问题是欧洲的政治制度有自己的问题，这个问题就是所谓的“民主赤字”。质疑欧盟的人认为欧盟作为一个政治联盟不可能成功，因为不存在欧盟所要代表的欧洲“人民”。共同的历史、共同的语言、共同的传统或者是共同的种族，这些实质性的、能够激发民主所仰仗的公民间凝聚力的因素都不存在。

哈贝马斯承认不存在欧洲“人民”，但他否认社会整合必须以具有共同历史和世系的欧洲人民或民族的存在为基础。他说，公民身份的严格观念的确建立在共同的民族意识之上，这种意识不能延伸而超出单个民族的范围，这一点并无疑问。这种严格观念甚至还不能在单个民族的范围内普遍有效。基于前文概括的理由，过时的民族观念不再适合现代文化多元社会。质疑欧盟的人反对欧洲一体化，更喜欢住在自家陋室，但他们很快就发现家里的地板已经朽烂，屋顶已经塌陷。现代文化多元社会不是某个民族或团体的共同体，而是所有公民的法治共同体。这种民主社会公民身份的宽泛观念作为抽象的、通过法律来调节的陌生人之间的关系，可以推而广之包括外国人。哈贝马斯不想否认欧盟确实存在民主赤字。

> 随着布鲁塞尔官僚机构这样同政治基础关系更加薄弱的新组织的出现，一面是自我规划的行政机构和系统性网络，另一面是民主的程序，两者之间的裂缝在不断扩大。
>
> [《包容他者》（英文版），第151页]

但是他认为，原则上没有理由来解释为什么不该弥合这个裂缝。通过非正式的公共交往领域以及商谈、决策的制度性场所，现代民主社会正在得到整合。

一个紧迫但并非无法解决的问题是，如何促进遍布全欧洲的商谈和交往网络的发展，以及欧洲公民社会和政治文化的发展。他说：

> 配得上欧洲民主这一称谓的欧洲联邦国家的出现，取决于遍布欧洲的一体化公共领域在统一的政治文化内的发展：必须存在包容各个利益团体、非政府组织、公民运动团体等的公民社会，自然还必须存在与欧洲这个竞技场相适应的政党体系。

［《包容他者》（英文版），第160页］

教育交流项目，更多的经济合作，成员国之间更便捷的旅行，以及全欧洲性政党制度的出现，这些都将有助于这个目标的实现。

另外一个实践性和制度性问题是，必须找到欧洲的官僚机构和议会同这种形成中的政治文化之间的联结方式。这也许不容易，但并非不可能。然而，固执于民族国家的政治效验而公然无视事实，这是徒劳；放任全球经济市场自由发展，这是社会、政治上缺乏道义的表现。

哈贝马斯认为，欧洲的整合也许不是后民族政治的最终结局，但至少是一个吉利的开端。欧盟是后民族民主政治正在进行中的一个试验，哈贝马斯在同迈克尔·哈勒交流时简洁地称之为“欧洲的第二个机会”：

> 假如说我坚持的乌托邦能有任何一小部分得以幸存，那肯定是这个理念，即民主以及为取得民主的最佳形式而在公共领域展开的努力能够对戈尔地雅斯难结快刀斩乱麻，解决用其他方法解决不了的难题。我不是说我们将会成功做到这一点，我们甚至不知道成功有没有可能，但正因为我们不知道，所以仍然要尝试。
>
> （《作为未来的过去》，第97页）

虽然，我们不知道欧盟是否能够成功地提供部分解决后民族问题的方案，我们不知道欧盟甚至是否有可能成为最终实现全球主义世界体制的平台，但是，我们也不能确知欧盟一定会以失败告终。哈贝马斯说，这个试验必须继续下去，首先因为我们确实知道其他方案更为糟糕：告别民主政治的理念，也即告别自由而平等的公民们共同塑造社会世界的尝试，这就是备选的其他方案。

【注释】

[1] 第二次世界大战期间，纳粹德国针对欧洲犹太人的系统化的种族灭绝计划及其实施。——编注

附录
哈贝马斯的五个主要研究专题概要

一、语用意义专题

基本问题：如何理解言语的意义？什么是说话的语用功能？说话如何调节社会行为人的行为？有效性和意义之间是什么关系？有效性声称有哪些类型？

基本答案：意义理论有两种：述行（语用）意义理论和命题意义理论。说话的语用功能是为了引出理性共识。说话通过有效性声称协调行为。言语的有效性决定了理解言语意义的方式。有三种有效性声称：真实性的、正当性的、真诚性的。

二、交往理性理论

基本问题：行为的基本类型有哪些？它们之间有什么区别？哪种行为类型要优先于其他类型或者更为根本？由于什么原因？

基本答案：有两种行为类型：一是交往行为，一是工具性、策略性行为。两者区别在于，交往行为以达成理解和共识为目的，而工具性、策略性行为以实际的成功为目标。交往行为更为根本，因为它是自我限定的，而工具性、策略性行为不是。

三、社会理论专题

1.社会学研究

基本问题：社会秩序如何可能？是什么将现代社会凝聚在一起？数以百万计的社会行为人之间的行为如何加以协调？

基本答案：社会秩序有赖于意义和有效性，有赖于通过交往和商谈维持的生活世界的完整性。社会秩序在某个程度上还取决于工具性、策略性行为在市场和行政管理等系统内的整合力量。共享的意义、理解、理性与有序的工具理性系统一起，将社会凝聚在一起。

2.社会本体论

基本问题：现代社会是什么样子的？现代社会由什么组成？

基本答案：现代社会由两种社会存在组成：生活世界和系统。交往和商谈来源于生活世界。工具性、策略性行为来源于系统。

3.批判性社会理论

基本问题：造成现代社会生活病态的根本原因是什么？为什么人们大都接受并维持不保护他们利益的社会系统？目前维持生活世界所面临

的最紧迫的威胁是什么？我们该采取什么样的应对措施？

基本答案：系统——市场和行政——不断扩张并对作为交往行为和商谈来源的生活世界进行殖民，而生活世界侵蚀了系统所存身的根基。人们被驱使而一律呈现出工具性、策略性行为的特征，脱离了生活的最终目标，从而经历着意义和自主权的失落。生活世界需要保持完整性，需要减轻系统对非系统领域的入侵所造成的副作用。

四、商谈伦理学专题

1.道德的商谈理论

基本问题：道德秩序如何可能？什么是行为道德上正当或不当的标准？我们如何知道，或者我们要怎么样才能知道，什么是正确/错误的？

基本答案：道德秩序取决于其有效性可证明的规范的存在，以及大部分行为人都倾向于接受这样的规范的事实。行为的正误取决于有效的道德规范是允许还是禁止这样的行为。规范的有效性在于这个规范体现了普遍的利益，并且这点是可以加以证明的。要判断一个规范是否具有有效性，只要检验这个规范是否有能力在道德商谈中引出理性的协定。

2.伦理的商谈理论

基本问题：伦理问题同道德问题相对比，具有什么样的不同之处？伦理问题的社会与政治意义是什么？

基本答案：伦理商谈关注的是个人幸福和共同体的善的问题。伦理商谈涉及对传统的批判性借用和对价值的阐释。

五、政治理论专题

1.政治的商谈理论

基本问题：秩序良好的政治体系如何可能？法律、政策、政治决策的正当性依据何在？

基本答案：秩序良好的政治体系必须满足以下条件：私人和公共的自主权具有恰当的平衡；理性决议在很大程度上对政治秩序起到稳定的作用，这种决议由对公民社会的非正式公共领域具有敏感性的体制来制定。法律的正当性取决于法律与公民社会通过商谈而产生的观点、价值观、规范保持一致。

2.法律的商谈理论

基本问题：什么是有效的法律？有效的法律规范扮演什么角色？

基本答案：有效的法律必须是实定的、可执行的、正当的。正当的

法律必须与道德、伦理、实用因素相一致，必须服从法治共同体的善。有效的法律规范授予并行使政治权力。有效的法律规范支撑道德规范，辅助协调个人行为并建立社会秩序。

索引

（条目后的数字为原文页码）

A

Adorno，T.阿多诺4-9，13-14，18，24，54，60，66，76-7

Apel，K-O.阿佩尔31

atomisM原子主义30，50-1

Austin，J.L.奥斯汀49

see also illocutionary/perlocutionary distinction 也见以言施事和以言取效的区别 49-50

Autonomy 自主权

Mündigkeit成熟状态15，18

rational self-mastery 理性自主61

private and public autonomy 私人自主权和公共自主权109-11

see also post-conventional morality也见后习俗道德

B

Between Facts and Norms 《在事实与规范之间》76，107，114，118-19

Bühler，K.比勒32

C

Christianity 基督教63-4，67-8

civil society 公民社会10-11，108-18，120-1

in East Germany 东德的130

European 欧洲的132，136

common good/interest 共同善/利益 12-13

see also principle（U），也见（U）原则

universalization process and law普遍化过程和法律117-18

communicative action交往行为 40-1，48，53，56，60

communicative power 交往性权力 119-20

consensus/agreement 共识/协定34-42and morality 和道德see principle（U）参见（U）原则and law 和法律115-17

constitutional patriotisM宪政爱国主义xviii 126-8

critical theory 批判理论3-4，10，14-15，23-4，57，66

Habermas's critical social theory哈贝马斯的批判社会理论57-61

D

Dahrendorf，R.达伦多夫xvi

democracy 民主（政治）13，14-5，107-8，109-113

in Europe 欧洲的135，137

democratic principle 民主原则115，116-18

and legitimate law 与正当的法律 115-18

and principle（D）与（D）原则 115-17

and critical theory与批判理论 120-1

Dewey，J.杜威17

dialectic of enlightenment 启蒙运动的辩证法

Dialectic of Enlightenment《启蒙辩证法》6-8，14-15

see also Adorno and Horkheimer也见阿多诺和霍克海默

Dilthey，W.狄尔泰18-19，20-2

discourse 商谈40-1，53

rules of 的规则43

types of 的类型42

ethical 伦理的92-8，103-5

moral 道德的76-90

pragmatic 实用的91-2

discourse principle（D）商谈原则（D）79-81

and the democratic principle 与民主原则115-17

Durkheim，E.涂尔干18，25-6

E

equality 平等12，14

Enlightenment 启蒙运动6-7，11-13

see also dialectic of enlightenment 也见启蒙的辩证法

seealso unfinished project of modernity 未竟的现代性事业

ethical discourse 伦理商谈92-8，103-5

see also values 也见价值

ethics 伦理see ethical discourse 参见伦理商谈

Europe 欧洲131-8

European integration 欧洲的整合 131-2

European Union 欧盟134-7

F

Feuerbach，L.费尔巴哈23

Frankfurt School 法兰克福学派1-5，8，13

see also Institute for Social Theory也见社会理论研究院

freedoM自由13，14，15-16，111-12，121

see also autonomy，private and public 也见私人的和公共的自主权

see also popular sovereignty 也见人民主权

Frege，G.弗雷格19，20，22

G

Gadamer，H-G.伽达默尔18

Germany 德国122-32

Federal Republic of Germany（Basic Law）德意志联邦共和国（基本法）127-9，131

historian controversy 史家论战126

German identity 德国身份127，131unification 统一127，131

goodness，the good 善see ethics，ethical discourse参见伦理，伦理商谈

H

Hegel，G.W.F.黑格尔1，8，74，92

Heidegger，M.海德格尔xiv，30，51，66

Hobbes，T.霍布斯25，51

Horkheimer，M.霍克海默xv，2-9，13-14，18，24，54

human rights 人权109-13

Husserl，E.胡塞尔51

I

ideology 意识形态4-5，11-13，23-5

ideology criticisM意识形态批判12，23-5，58

see also immanent criticism也见内在批判

illocutionary/perlocutionary distinction 以言施事和以言取效的区别 49-50

immanent criticisM内在的批判

（immanent critique，internal criticism）（内在的批评，内部批判）9，12，66

Institute for Social Research 社会理论研究院xv，1

see also Frankfurt School 也见法兰克福学派

instrumental（and strategic）action工具性的（与战略的）行为48，55-6

instrumental rationality/reason 工具合理性/理性6，24，50，54，58，66

Adorno and Horkheimer on 阿多诺和霍克海默论6

and social order 与社会秩序25-6，50

see also pragmatic discourse 也见实用商谈

K

Kant，I.康德15，68，71，83，85categorical imperative 绝对律令 68

see also autonomy（Mündigkeit）也见自主权（成熟状态）

see also Kolhberg and post-conventional morality 也见科尔伯格与后习俗道德

Kohlberg，L.科尔伯格69-72，78，125

L

law 法律113-18

and social integration 与社会整合115-18

legitimacy of law 法律的正当性11，115

positive law 实定法115l

aw and morality 法律和道德117-18

validity of law 法律的有效性114

legitimacy 正当性11

of law 法律的115-18

of government 政府的106-9l

iberalisM自由主义109-13

Habermas and Rawls's liberalism哈贝马斯和罗尔斯的自由主义99-103

l

ifeworld 生活世界51-3，55-7，61

colonization of 的殖民化56-8，611

inguistic turn 语言学转向28-30

M

mass culture（the culture industry）大众文化（文化工业）4-5，13

McCarthy，T.麦卡锡69，104

MacIntyre，A.麦金太尔66

Mead，G.H.米德17，83-5

Meaning 意义19-22，24，31-47

of actions 行动的19-22，24，31

pragmatic meaning 语用意义28，31-40，43-4

propositional（truth-conditional）meaning 命题的（真值条件）意义31-2

modernity 现代性27，62-3，69-75

and law 与法律117-18

and the nation state 与民族国家 122

Philosophical Discourse of Moder - nity《现代性的哲学话语》66

unfinished project of 未竟的事业 65-7，74-5

see also social evolution 也见社会进化69-75

morality 道德60-1，67-72，76-91，98-104

morality and ethics 道德和伦理

92-5，97-104，（priority of morality）（道德优先权）99-104

moral development 道德发展69-72

moral principle（U）道德原则（U）79，81-3，86-7

objections to discourse ethics对商谈伦理学的异议87-9

universalization process 普遍化进程83-6

Marx，K.马克思xv，1，8，16，17，23

MarxisM马克思主义xvi，16-17，73see also ideology criticism也见意识形态批判12，23-5，58

N

nation state 民族国家122

nationalisM民族主义122，124-6，131

natural science 自然科学20，67

Neurath，O.纽拉特12，52

P

Parsons，T.帕森斯18，26

Peirce，C.S.皮尔斯17

pragmatisM实用主义17，18see also pragmatic discourse也见实用商谈

see also pragmatic meaning 也见实用意义

popular sovereignty 人民主权109-13

post-conventional morality 后习俗道德70-72

see also Kohlberg 也见科尔伯格

post-conventional society 后习俗社会72-4

see also social evolution也见社会进化

public sphere（öffentlichkeit）公共领域8-15，108，109-13

see also civil society 也见公民社会

Putnam，H.普特南104-5

R

Rawls，J.罗尔斯100-103

rightness（moral）正当性（道德的）37，45，68，81，85

rightness and goodness 正当性和善see morality and ethics参见道德和伦理

see also morality，principle（U）也见道德原则（U）

S

social contract 社会契约25

social evolution 社会进化69，72-5，78，125

social ontology 社会本体论51-6

social order 社会秩序25-7，113-18

social pathologies 社会病理55-8，61

Structural Transformation《结构转型》 8-14，15，16，58

systeM系统53-56，56-61

T

technology 技术6-7

Theory of Communicative Action《交往行为理论》16-19，28-46，47-61，76

truth 真实性14，35-7，45

U

understanding 理解20-22，24，38

V

validity 有效性26-7，35-6，39-40，45-6

validity dimensions 有效性维度64-5

validity and ethical discourse 有效性和伦理商谈93-7

moral validity 道德有效性see

principle（U）参见（U）原则

legal validity 法律的有效性108-21

value spheres 价值领域63，64values 价值93-4

see also ethics，ethical discourse也见伦理，伦理商谈

W

Weber，M.韦伯18，19，20，

on the meaning of actions 论行为的意义21-2

Weil，S.韦伊16

牛津通识读本

海德格尔

Heidegger

[英国] 迈克尔·英伍德 / 著
刘华文 / 译

译林出版社

海德格尔

【英国】迈克尔·英伍德　著

译林出版社

版权信息

Copyright © Michael Inwood 2000

Heidegger was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only，excluding Hong Kong SAR，Macau SAR and Taiwan，and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press，Ltd

著作权合同登记号图字：10-2008-046号

书　　名：海德格尔

作　　者：【英国】迈克尔·英伍德

译　　者：刘华文

责任编辑：何本国

ISBN ：9787544729789

关注我们的微博： @译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录

扉页
版权信息
序言
第一章 海德格尔生平
第二章 海德格尔的哲学
第三章 存在
第四章 此在
第五章 世界
第六章 语言、真理、烦
第七章 时间、死亡与良知
第八章 时间性、超验和自由
第九章 历史与世界时间
第十章 艺术
第十一章 梅斯基希的圣马丁？
书目参照说明
词汇表
索引

序言

陈嘉映

很多学者不建议学生读导论，要读就读原著。我的看法不尽相同。当然，我同意，导论绝对无法代替原著，有心钻研者，必须以读原著为主。哲学著作并非意在提供一个真命题集，它倒更像一件作品。单说伟大思想家们各自不同的写作风格，就已经提示大量的思想内容。探索的进程，其意义殊不少于探索的结果。不过话说回来，读书人并不都以钻研为志，钻研者也有程度不同。精研黑格尔的学者，可能也想了解胡塞尔，尽管他不打算钻研胡塞尔。没有谁靠读科普成了科学家的，但大科学家有时也读科普。为此，我们应该像感谢优秀科普作家一样感谢优秀的导论作者。

导论也有种种风格。考克尔曼（J.J.Kockelmans）写《存在与时间》导论，几乎全用海德格尔本人的语汇，甚至海德格尔自己的例子，更多是要给出这本书的一个提纲。迈克尔·英伍德（Michael Inwood）的这本《海德格尔》则不同，他比较大胆地表述自己的理解，用不同的语汇、不同的例子来重述海德格尔的思想。这样写，冒的风险要大些。不过值得一试。任何思想，包括伟大思想家的思想，都不能始终停留在自己的语言和风格中，它总要不断以这种那种方式与别样的语言、别样的思路连接起来，才能保持其生命。当然，我并不处处同意作者对海德格尔的重述或解释，像海德格尔那样深刻难解的哲学家，我想，谁写一本导论都会与别人所写的大不一样。不过，我觉得他对海德格尔思想的整体理解是可信的，他让这些思想对普通读者变得较为浅易，却并不曾让这些思想变得俗陋。这是导论写作难能之处。

我读下来，觉得这本导论有两点主要的不足。其一，作者虽常常尝试用新的方式重述海德格尔的思想，但似乎没有提出很多开拓性的新理解。其二，全书集中在《存在与时间》一书，此外有一章绍述《艺术作品的本源》，极少涉及海德格尔中后期思想。读者来读一本以“海德格尔”为题的导论，难免因此感到挺大的遗憾。

最后，在学术著作滥译成风的今天，我愿特别提到，这个中译本的译文不错，虽不够精细，但可信，也流畅。

2008年10月17日

第一章
海德格尔生平

他是（有可能除了维特根斯坦之外）20世纪最伟大的哲学家。他是（有可能除了黑格尔之外）最名不副实获得“哲学家”称号的人，因为他是把空洞的措辞伪装成深邃言语的大师。他又是一个不可救药的德国乡巴佬，还一度是一个轻信别人又妄自尊大的纳粹分子。他对纳粹进行过严厉的批评，虽然这在当时不可避免地需要遮遮掩掩。他对我们这个时代的痼疾以及我们殷殷期待的疗治这些痼疾的药方进行过鞭辟入里的分析。这些论断中的每一个都是海德格尔的一个侧面，都有或多或少的根据。能引发这样一些对立反应的人究竟是一个什么样的人呢？

马丁·海德格尔1889年9月26日出生于德国西南部巴登州梅斯基希小镇一个贫穷的天主教家庭。父亲弗里德里希帮人看酒窖，还为当地教堂做司事。1903年，马丁在一笔奖学金的资助下去了康斯坦兹读中学，住在一家天主教堂办的寄宿宿舍里。当时这样做就是为了准备以后当牧师。1906年他转到弗莱堡的一所中学就读，教会为他免费提供食宿。据他自己讲，他就是在这里读了现象学运动先驱之一弗朗茨·布伦塔诺的《论亚里士多德学说中“存在”的多重含义》（1862），引发了他对哲学的兴趣。后来他还读到了卡尔·布莱格的《论存在：本体论论纲》（1896），这本著作中摘录了大量亚里士多德和中世纪其他哲学家如阿奎那等人的著述（“我的现象学之路”，74）。1909年海德格尔从中学毕业，成为一名见习耶稣会会士，但工作不到一个月便因心脏病，另外或许还有缺少职业精神的原因而被辞退。随后海德格尔进入弗莱堡大学学习神学和经院哲学。1911年发生在海德格尔身上的一场危机使得他不再把神职当做自己的主要志向，而是转向了哲学、伦理学和自然科学的研究。就在这期间，他开始研究现代哲学，尤其是埃德蒙·胡塞尔的《逻辑研究》。胡塞尔是现象学运动的主帅，他致力于系统研究人类有意识的精神过程，而不考虑这些过程非精神的原因和结果。海德格尔1913年以题为《心理主义的判断学说》的博士论文完成学业。在博士论文中，他运用胡塞尔的观点，批判了从人类心理学角度对判断的逻辑观念进行的尝试性分析。1915年海德格尔的任教资格论文《邓·司各特的范畴和意义学说》使他获得弗莱堡大学的教职。

海德格尔的学术生涯被第一次世界大战打断了。1915年他应征入伍，但被认定不适合打仗，于是被分配到邮政和气象部门。1917年他与新教教徒埃尔弗里德·彼得里结婚，婚后不久就有了儿子约格。1919年1月，他宣布与“天主教教义体系”决裂。1918年从军队退役之后，他担任了弗莱堡大学无俸讲师和胡塞尔的助教，胡塞尔于1916年当上了这所大学的教授。海德格尔令人眩目的智慧和洞见使他声名鹊起。他关于亚里士多德、圣保罗、圣奥古斯丁、现象学、日常经验世界和人类的演讲，为他赢得了哲学界“无冕之王”（阿伦特语）的美誉。1923年他搬到了马尔堡大学做副教授，在这里他与神学家鲁道夫·布尔特曼成了朋友，并且与汉娜·阿伦特建立了持久的友谊。（他与卡尔·雅斯贝尔斯在1920年建

立了友谊并保持通信。）在马尔堡大学他把讲座内容延伸到了亚里士多德的《修辞学》、柏拉图的《智者篇》、前苏格拉底时期的希腊哲学、时间、真理、阿奎那、康德、莱布尼茨。不过，这时他已有十年没出书了。1927年春天，他的伟大作品《存在与时间》出版了，发表在胡塞尔主编的《哲学与现象学研究年刊》上，同时以单行本形式发行。按海德格尔的说法，在这个时间出版该书，目的是为了满足政府所规定的马尔堡大学全职教授的聘任要求（“我的现象学之路”，80）。次年，他接替胡塞尔担任弗莱堡大学的教授。他在1929年所做的就职演讲的题目是“什么是形而上学？”。在接下来的那个冬天里他围绕这个题目作了更详实的论述（虽然，他的讲述方式很有特点，在讲授“形而上学的基本概念”时大部分时间都在讲明显属于题外话的关于无聊和昆虫的问题）。也是在这一年，他与恩斯特·卡西尔展开了一场关于康德哲学的公开辩论，还因此发表了《康德与形而上学问题》。他的讲座内容还包括唯心主义者谢林和黑格尔、柏拉图《理想国》中关于洞穴的比喻，以及前苏格拉底时期的哲学家阿那克西曼德和巴门尼德。1930年，他拒绝了柏林大学聘任他担任教授的邀请。海德格尔对德国南部的当地生活非常热爱，迷恋那里的小镇和粗犷的风景。他的大部分写作都是在他1923年建于托特瑙堡的一座山间小屋里完成的。他不喜欢大都市以及那里的社会文化生活。

1918年至1933年魏玛共和国时期的德国文化活动很活跃，但同时经济萧条、政治动荡。1930年9月，阿道夫·希特勒创办的民族社会主义德意志工人党（NSDAP，但一般称做“纳粹”）成为德国第二大党派。1933年1月30日，希特勒被任命为右翼联盟总理。之后，他以2月27日的国会纵火案为借口，仓促通过了授予纳粹党绝对权力的法令。1934年6月30日，他又以恩斯特·罗姆叛乱为借口，谋杀了其对手罗姆的冲锋队员和其他异己党员，例如反对资本主义甚于反对犹太人或布尔什维克主义的“左翼”纳粹党员格雷戈尔·斯特拉瑟尔。（约瑟夫·戈贝尔早期是斯特拉瑟尔的拥护者，但他1926年为希特勒所鼓动，参与到赢取银行家和实业家支持的活动中。）1934年8月2日，希特勒被宣布为“德意志帝国领袖”。20世纪20年代，海德格尔几乎不问政治，而到30年代初他逐渐开始同情纳粹主义。1933年4月21日他被弗莱堡大学教职工推选为校长，5月1日加入了纳粹党。5月27日他发表了题为“德国大学的自我主张”的就职演说，演说虽非特别温和，却并没有反犹内容，这一点令人注目（不过，他的确将劳动、服役和求知视为同等重要的学生义务）。海德格尔在担任校长期间与新政权合作，同时也力图缓和后者残忍的一面。他参与了1933年11月德国退出国际联盟的公民投票活动。1934年4月，他因与师生及党内官员发生龃龉而辞去校长一职。尽管没有退党，但他也并不积极投身政治了。后来，海德格尔宣称自从罗姆暴动之后，他对纳粹主义抱有的幻想便破灭了。



图1梅斯基希镇公所和市场广场

20世纪30年代海德格尔几乎没有发表作品，但他继续授课，尤其是讲授艺术。1935年，他在弗莱堡发表了题为“艺术作品的起源”的演讲。1936年海德格尔前往罗马，开始讲授关于荷尔德林的系列讲座的第一讲。荷尔德林是一位神秘哲学诗人，18世纪晚期曾是黑格尔在图宾根神学院的室友。在罗马，海德格尔见到了卡尔·洛维特，他曾经的一位犹太裔学生。洛维特称，海德格尔对纳粹仍然怀有忠诚（洛维特，59——61）。同一年，海德格尔开课讲授尼采。这一课程一直持续到20世纪40年代早期，后来成书并于1961年出版。海德格尔的朋友们认为这些讲座对纳粹主义有着隐晦的批判，他试图挽救尼采，不让尼采再被用来支持种族主义信条和行径。与此同时，海德格尔受到盖世太保的监视。从1938年开始，海德格尔的思想中技术的作用占有越来越重要的分量。他表现出这一兴趣是在他1938年于弗莱堡所作的题为“形而上学对现代世界图像的奠基”的演讲中，也出现在一场关于恩斯特·云格尔的“劳动者”一文专题讨论课的讲义中。（云格尔既不是纳粹分子，也不是反犹太分子，但是他的诸如“全面动员”这样一些观念被纳粹利用了。）海德格尔这一时期的讲座经常提及政治事件和当时的二战。他总是把它们同“存在的遗忘”以及技术联系起来。他认为，一厢情愿地想建立一个几千年长盛不衰的世界性帝国，这种只求长存不求实质的偏好与希腊人那样的真正“缔造者”相去甚远。一个帝国的建立主要不是依靠“独裁者”或“专制政体”，而是源自“现代性的形而上学实质”，一种凌驾于自然之上的意志（li.17及下页）。对纳粹主义的这一断言是在1941年夏天作出的，当时的希特勒政权正处于鼎盛时期。

1944年秋天，海德格尔（忍辱）被征召加入了国民军（即“人民风暴”，有些类似于“英国国家卫队”或“老爹军”），沿着莱茵河挖反坦克战壕。1945年初，他回到梅斯基希处理自己的手稿以确保它们安然无恙。6月，也就是德国纳粹政府最终垮台的两个月后，海德格尔去了弗莱堡，出现在“去除纳粹委员会”面前。法国占领军中的一些军官与海德格尔取得了联系，并为能使他和长期以来崇拜他的让-保罗·萨特见面作过多次安排。这一计划并没有实现。但他与萨特有书信来往，还和法国最忠实的海德格尔崇拜者让·波弗莱结下了友谊。1946年他被禁止上讲台，这项禁令一直持续到了1949年。不过，他可以保留自己的图书馆，并被大学授予了荣誉退休教授的名誉。这项决定获得了弗莱堡大学当局和法国政府的支持，这一支持部分是根据他的老朋友雅斯贝尔斯的一份报告作出的。

海德格尔的写作生涯和讲坛生涯又重新焕发了活力。他面对一小群听众作了“诗人何为？”（1946）的演讲，以此来纪念里尔克逝世二十周年。他还发表了写给波弗莱的信——“关于人道主义”（1947），在其中他将自己的哲学同法国存在主义拉开了距离。1949年12月，海德格尔为不来梅俱乐部作了四场演讲，其中题为“物”的一场是他1950年在巴伐利亚艺术学院所作的。他又恢复了和老朋友的交往：阿伦特于1950年来拜访他，他同阿伦特以及雅斯贝尔斯的书信来往也恢复了。1953年他再次到巴伐利亚艺术学院演讲，这次的题目是“技术问题”。他的游历范围比先前更广了。1955年他到瑟里西拉瑟勒发表了题为“什么是哲学？”的演讲，随后又在普罗旺斯地区的埃克斯市发表了“黑格尔与希腊人”（1957）的演讲，并在那里与勒内·夏尔成为了朋友。1959年在他七十岁生日那一天，梅斯基希授予他荣誉市民的称号。1962年他首次访问希腊，1967年又再次访问这里，并在雅典科学和艺术学院作了题为“艺术的起源和思想的使命”的演讲。从1966到1973年，他先后在法国普罗旺斯的勒托尔和德国的采林根区举办了一系列研讨班。在1966年接受德国《明镜》周刊采访时，他试图为自己在纳粹时期的行为作出解释。这次采访在他逝世后十年才以“只有一位神才能拯救我们”为题发表。这一标题是他在接受采访中引用的荷尔德林一首诗中的句子：“在我的少年时期/一位神常常拯救我/让我免受成年人的呵斥和棍棒。”

二战后，海德格尔不断地发表著作，其中很大部分都是他以前演讲的修订稿。他在生命最后的日子里协助编辑了自己的著作全集，包括他的演讲稿以及早先出版的著作。他公开表示，希望每次讲座中的思想都不会被遗漏。全集中的一卷于1975年出版，其中收入了他自1927年夏天开始在马尔堡所作的关于“现象学基本问题”的一系列讲座。（这一版本还不完整，原计划收入约一百卷。）海德格尔于1976年5月26日逝世，5月28日下葬于梅斯基希的一处墓园中，与他的父母为邻。人们举办了一场天主教弥撒来追思他。主持追思会的牧师是他的侄子海因里希·海德格尔，他引用了《耶利米书》第1章第7节：“耶和华对我说：‘你不要说“我是年幼的”，因为我差遣你到谁那里去，你都要去；我吩咐你说什么话，你都要说。’”

海德格尔的一生是一个关于流浪者回归的迷人故事，但他的故事之所以比任何其他人的都有趣，是由于他身为思想家的缘故。正因为他是一位重要的哲学家，人们才会不放过他所从事的政治活动的细节，更不用说他的宗教信仰和私生活了。我们下面就来看看他的哲学思想。

第二章
海德格尔的哲学

海德格尔到底有没有创作出堪称第二伟大的作品？如果有，是哪一部？对此他的崇拜者并没有达成一致。成书自关于尼采的系列讲座或题目为《对（事件）哲学的贡献》的这本书，其初稿写于1936至1938年间，但直到1989年才出版；另外还有其他一些作品，都常被提名作为候选。但人们一致公认的是他写就了一部伟大的著作，这部著作就是《存在与时间》。

如果说《存在与时间》还不足以与柏拉图的《理想国》或康德的《纯粹理性批判》相比的话，那它至少可以同黑格尔的《精神现象学》相提并论。《存在与时间》是海德格尔迄今最有影响的著作，它不仅对哲学家，而且对神学家、心理学家以及社会学家都产生了重要影响。它是海德格尔花了十年时间阅读、演讲和思考的结晶，并给他的后期作品指明了方向。即使这些后期的作品与《存在与时间》大异其趣，但如果离开了这本书，它们就无法得到理解。同时，《存在与时间》也是迄今为止最难读懂的著作之一。用来创作这本书的结构和语言都给读者带来了巨大的困难，尤其是不以德语为母语的读者。

这本著作的论点概括地讲就是：追问“什么是存在？”这一曾经被提出但早已被遗忘的问题非常重要。为了探究这个问题，我们需要考察某个存在或实体。很明显，我们所要选择的是人的存在或“此在”（Dasein），原因在于正是存在提出了这个问题，并且也正是存在对存在有着前概念性的理解，这种理解如果慎重使用的话，可以引领我们找到对于上述问题的答案。因此，该书的第一部分讨论的是“准备性的此在基础分析”，认为此在实质上就是“在世”的此在，其存在就是“烦”（care）。在第二部分，海德格尔引入了一个只是隐含在第一部分中的主题，即此在的时间性。此在从本质上说具有时间性：它向前眺望自己的死亡，用良知和决心审视整个生活，它在本质上是历史性的。此在的存在与时间性紧密相关。《存在与时间》原本还有第三部分，用来思考存在之作为存在的问题及其与时间的关系，一种更不依赖此在的状态。这个所谓的第三部分从来没有面世，不过在这本书第7版（1953年）的前言中海德格尔向我们提及《形而上学导论》（1953年出版，不过是在他1935年所作的系列演讲的基础上写成的），书中他对比了处于一端的存在和处于另一端的成为、显现、思和应然。（他在一本《存在与时间》的页边注释中把《现象学的基本问题》（1927，1975）说成是对缺失的第三部分的替代。但这部著作本身就不完整，只写了原计划的二分之一多一点点。）《存在与时间》原计划第二部分写三篇，分别谈论康德、笛卡尔和亚里士多德。（海德格尔喜欢逆向回溯哲学史：揭开一位哲学家的面具是为了显现他所暗中承继的早于他的哲学家的面孔，这副面孔又接下来作为一副面具被揭开……）这一部分也没有出现，不过他的其他著作和演讲揭示了这本书原本打算纳入的内容，展现出的关于第一部分缺失内容的画面反而比我们业已看到的更为清晰。



图2学生时代的海德格尔，摄于1899年前后

即使对《存在与时间》这么简要的论述也提出了不少问题。“存在”的问题是什么以及为什么提出关于它的问题很重要？“此在”是什么以

及它与存在的问题有怎样的联系？此在是如何又为何存在于世的？时间和时间性对此在及其存在为何如此关键？海德格尔在《存在与时间》中缺失的那一部分中打算讲些什么？如果讲的话，与他后来的著作中所讲的内容是否相关？诸如此类的问题以及其他问题将在接下来的章节中谈及。

第三章
存在

为什么要讨论存在？“存在”这一术语可以形成很多对比。首先，它与“知识”和“科学”相对。与海德格尔同时代的以及更早的哲学家们，尤其是那些自称的康德的追随者们，主要关心的是认识论或知识论，所提出的是诸如“我们可以认识什么？”以及“科学的基础是什么？”这类问题。海德格尔对认识论很反感，原因在于它“只是耽于磨刀，却从不用刀切割”（lviii.4）。知识，尤其是科学的系统知识，涉及到一方面是认识者和另一方面是作为认识对象的客体或一系列客体之间的关系，也就是认识关系。海德格尔对认识论的质疑与以上两个方面三种因素都有关。

首先讲一讲认识者。它是什么？是完全专注于对其主题进行不偏不倚地理论认识的主体？还是一个有着私心杂念的活生生的人，处于特定地点和特定时间，除了其科学认识的客体之外还与其他很多东西存在千丝万缕的联系、对它们持有纷繁复杂的态度？其次，我们来看看认识关系。为什么要讲认识？认识行为只是我们同世界发生的很多关系中的一个；它不是我们与世界中的事物所建立的第一个关系，而是在一个人的一生中很迟才会发生，并且还是偶尔为之；它也不是（比如说）面对自己的配偶或对待自己的前门钥匙时所采取的最明显的态度。认识是如何同对待事物的这些别样态度相关联的？认识由什么构成？我们倾向于把认识看成是具有同一性的事物，好像对电子的认识跟对历史事件的认识在方式上别无二致。或者说，如果我们注意到并非如此的话，我们就会像笛卡尔那样被诱使去提出一个认识的理想形式，这个形式将保证得出关于物质粒子的大小和运动千真万确的结果。但是，这种形式对于（比如说）历史事件没有用，因此历史事件也就被排除在可认识的客体之外。如果拒绝这条路线，我们就会意识到认识一系列实体的路线部分取决于那些实体的性质或存在。我们认识历史事件用一种方式，而了解电子则用另一种方式：我们不会靠细查历史文件去了解粒子或者到实验室去了解拿破仑。这是因为，历史事件是不同于电子的实体。因此，在论述知识之前，我们应该先考虑已知客体的性质或者说存在。

客体或实体种类繁多：数字、植物、星体、动物等等，不一而足。某一种类的实体通常是一门特定学科的研究专区。天文学家研究星体，植物学家研究植物，等等。如果哲学家研究存在而非知识，那么他是否也应该研究星体和植物，他与科学专家的不同之处仅在于所掌握知识的广泛性和普遍性上、同时他还带着与广泛相伴的肤浅？答案是否定的。那样不仅会把哲学家降低到海德格尔不会容忍的地位，而且也会遗漏一个关于科学客体的更重要、更基本的问题。我们用这种方式怎样划分实体世界呢？世界并不会自然而然地用科学的现成性被塑造出来并呈现给我们。当一对情侣手拉手走过星空下的草地，他们不会把自己和周围的环境看成是分离出来供地质学家、植物学家和气象学家研究的客体，哪怕他们自己本身在生活中从事着某项专业研究，比方说，他们是地质学家。诸门学科及其研究对象的范围从来没有像如今这样泾渭分明。即使

在不久以前，科学家有时仍然会重新界定他们所研究课题的性质：为它重新划分范围，构想关于其内容的新的概念，开创认识研究对象的新思路并舍弃旧的路线。只是把存在的观点投射到实体之上，这种投射又是任何一种科学研究的根本基础——这样做的科学家是什么样的科学家呢？

然而，这样我们又有了另一个问题。如果一位科学家——至少是一个沉思的、富有创新精神的科学家——也去思考他所研究的主题的存在问题，那么哲学家还剩下什么可以做呢？为什么不干脆留给科学家去做？海德格尔主张，这是因为科学家仅仅关注诸多存在“区域”中的一个；作为科学家他会忽视投射发生的背景、留给其他科学研究的客体以及我们所熟悉的赖以日常之用的物件，而这些都完全没有进入理论科学领域。至于如其所是的存在的性质，或者对存在的非正式的总体性理解，这种理解可以使科学家专注于存在的一个区域，这些就更不用说了。

存在的各种意义

海德格尔有可能已经说服了我们，让我们把焦点投放到实体而非对于实体的知识或各门科学上面。但在海德格尔这里，“存在”不仅与知识，也与“存在者”或“实体”相对。为什么研究存在而不是存在者？我们很早以前就知道，动词“存在”（to be）有很多用法或含义：存在者、述谓者，以及表示同一性的“是”（is）。为什么我们要将这一问题看做是对于科学来讲至关重要，或者看成是主要的、大概也是唯一的真正哲学问题呢？科学家可以确认有些实体存在着（存在性的“是”）及它们是什么（述谓性的“是”）。那么他或者作为哲学家的他关于存在还能做些什么呢？海德格尔认为，存在并非是一个如其表面所呈现的那种单薄而又索然无味的课题。为了了解为什么如此，我们得看看海德格尔从布伦塔诺论亚里士多德的书中以及亚里士多德本人的著作中所找到的“存在的各种意义”。

亚里士多德认为，动词“是”（to be）在几个方面都存在着歧义。当我们说某物是（如此如此或这般这般），我们可能指它实然地是或或然地是。（在亚里士多德看来，实然性在逻辑上要先于或然性。）另外“是”有时又相当于“为真，符合实际情形”。然而，更重要的是，“是”的意义随着它应用于其上的实体范畴的不同而不同。亚里士多德提出了十个范畴，其中最基本的是物质，其他诸如性质、数量和关系等项目的存在则有赖于物质范畴。世界上万事万物都分属于以上非此即彼的范畴，因而它们是实体的类或属。但是，按亚里士多德的观点，它们是最高等级的属。存在者作为一个整体并不能构成一个属，因为“存在”有着歧义：这一点显而易见，我们可以试想一下，比如一匹马这样的物质只是存在着，而马的棕色这样一种属性则是属于马的颜色，它的存在取决于它所属的物质的存在。一个意义含糊或模棱两可的术语不能界定一个属：马作为一种动物，构成一个单属，但如果我们将“马”这个词按其全部意义进行理解，就会涵盖木马、“衣马”[1]、鞍马以及作为动物

的马，我们谈的就不再是一个真正意义上的属，而只是由一个歧义性的名词聚集起来的互不相干的实体集合。“马”与“存在”的区别在于，马的不同意义之间并不是从根本上联系在一起的，而是通过历史偶然性和表面相似性相联系，但“存在”的不同意义则是系统地并从根本上联系在一起，具有亚里士多德曾经提到的“类比”的同一性。一切事件中的存在，尽管含义各不相同，都足以被结合起来构成一个独立的研究课题，而“马”的不同种类却不能做到这一点——尽管存在并非像马那样构成一个类属。



图3海德格尔在1912年春

在其随后的研究史中，存在不断地获得意义上的增益和精细化。例如，在中世纪，作为本质的存在和作为存在的存在就得以区别开来，这一点在亚里士多德那里并没有很清晰地出现。这些已经足够说明海德格尔存在问题的背景。在存在包含不同的类型这一点上，他跟亚里士多德是一致的，即使他们对“存在”意义的理解并不完全一致。因此，在“那个”存在（那个某物是或存在这样一个事实）以及“什么”存在（那是什

么）之外，他又引入了第三个术语：“如何”存在，即某个实体存在的模式、方式或类型。例如，如果我们暂且停留在亚里士多德范畴的界限之内，首先我们就会看到马的存在这样一个事实，其次还有马拥有的、在总体上将它区别于其他动物和其他实体的那些特征，最后是它的存在方式，即马是一种物质，而不是属于其他范畴的一个实体。或者，我们来分析亚里士多德范畴之外的一个例子：数学家研究数字的“什么”时，会提出诸如是否每一个偶数都是两个奇数之和这样的问题，而哲学家会就数字的存在、怎样存在以及存在的方式提出问题（参见xxii.8，43；xx.149）。像胡塞尔那样，他或许会回答说，数字既不是物理上的实体，也不是心理上的实体，而是“观念性”胜于“实在性”的实体。这样，它们存在的方式就是观念性的而非实在性的。

海德格尔vs.亚里士多德

既然亚里士多德与其后继者就存在这一问题已经作过那么多研究，海德格尔还能做什么呢？海德格尔常常建议哲学家不要接受那些已经僵化成教条的学说，即使它们恰巧是正确的；哲学家应该回到这一学说源起的地方，重新予以思考。但是，这种重新思考毫无例外会在一定程度上对这一承继下来的学说进行修正。于是，海德格尔便在几个方面与亚里士多德展开争论。尤其是，亚里士多德暗示，尽管他提出了诸多范畴，但作为存在的所有真实存在的实体都是一致的，万事万物——上帝、人、植物、动物、雕像和凿子——都具有属性、数量、关系等等。所有的实体都被视为“现成在手的”（vorhanden），是客观描写的合适客体。海德格尔在《存在与时间》中指出，并非所有的实体都属于此类。例如，一把锤子，用适当的眼光来看，首先是我们所使用的一样东西（工具），如果谈得上描述它，适当的描述应是“很沉”或“刚合用”，而不是从它的体积和物理特性上加以描述。情人送给他的爱人的礼物是花，而不是植物，不是植物学研究的对象。甚至那些看起来对不同实体作出了区分的哲学家，经过更加细致的研究，我们也能看出他们把这些实体类型都归化为同一个模式。例如，笛卡尔非常鲜明地将思维的物或实体（res cogitans）和延展性的物或实体（res extensa）区分开。但是笛卡尔不仅将工具的存在和行星的存在同化在一起——二者实质上都是延展性的物，而且，尽管不甚明显，他还将思维的物的存在与延展性的物的存在同化在一起，因为二者都具有作为物的本质属性，尽管它们各自的本质属性有所不同。我们是不是不能说在或存在着的万物以同样的方式在或存在，存在着就意味着成为谓词的承担者（或是“变量的值”），抑或明显地以不同方式存在的实体承载着不同的谓词呢？海德格尔的回答是，并非一切事物都是谓词的承担者，如果认为一切事物都是，就是在暗中引入存在的同质化。

为什么哲学家会对实体的存在予以同质化？海德格尔暗示，其中一个原因可能是他们集中于单个实体或实体类型，排除了实体所处的环境。例如，如果人们忽视了全神贯注用锤子敲钉子的木匠，就更容易将锤子视为“现成在手的”，把它看做具有某些属性的物或看做谓词的承担者。我们不仅要考虑世界之内的实体的存在，而且还要考虑它们所处周

围环境的存在，并最终从整体上把握世界的存在。我们也需要注意如其所是的存在，注意这样的存在为什么会分化成不同的类别。

不过，海德格尔并没有马上考虑作为整体的诸存在或如其所是的存在。他转向了对人的存在，即此在的研究。

【注释】

[1] 即晾衣架。——译注

第四章
此在

哲学家们有充分的理由将人置于研究的中心。追问“我能认识什么？”的认识论者想必会讨论认识者的状态。对于像胡塞尔这样的现象学家，在探究作为“先验”自我、主体或意识的一方与作为其客体的另一方之间的关系时，人显然是研究的中心。（海德格尔常批判这些哲学家对于主体的存在言之甚少。）但如果我们论及存在与存在者，人似乎并没有处于特权地位。他仅仅是诸多存在者中的一个。为什么我们要从一个具体实体开始，尤其是从此在开始呢？的确，亚里士多德认为，要研究存在，就得从研究存在的示例性类型，即物质开始；从那一类型的示例，即上帝开始。但是，海德格尔反对亚里士多德以此建立起来的本体论与神学之间的联系；他至少没有明确地提出，此在是一种示例性的或图式性的实体。他的确说过的是，是此在提出了“什么是存在？”这一问题。但我们在这里要插上一句：无论什么问题都是被此在问到的。我们是不是要假定，即使回答“长颈鹿有什么交配习惯？”这样的问题时也需要首先探究一下问这个问题的那个人的存在？从某种意义上说的确如此。因为要提问或为回答任何问题作准备，我们首先都要对问题的主题和寻找答案的方向有初步的理解，哪怕是很模糊的理解。在这种情形下，我们至少要知道“长颈鹿”这个词的意思可以在词典或百科全书中查到；如果这一问题能够引起我们的兴趣，我们想了解的肯定比这要多一些。然而，我们对长颈鹿的初步了解就它本身来说不是一个令人感兴趣的课题，在它给予我们初步的导向之后，与我们所问及的问题也没有很大的相关性。

同样地，此在对存在也有初步的了解。否则，我们就不能理解“什么是存在？”这一问题，也不会试着回答它。事实上，所有的人，即使是那些不会提出这一问题的人，都对存在或多或少有些了解，否则他们就无法与存在者打交道，甚至与他们自己也无法打交道。（海德格尔在他出版的著作中没有考虑到婴儿，但他毫无疑问会首先讲到，有能力通过与实体交流进行学习的婴儿必定已经对存在有着潜在的、一定程度上的理解；其次，他会说只有与我们所理解的完全成熟的此在进行对比，我们才能理解“阙失”成人期的婴儿。）这种理解并非像哲学家所热切期望的那样，是对存在的一种显性的概念性陈述，它也不需要是完美无瑕的理解。各种各样的错误它都有可能犯。但是，在对我们的初步认识有了了解之后，我们无法即刻就放弃这个理解，去探询真正的客体，指望通过直面存在纠正我们的初步了解中的错误——在分析长颈鹿时，我们却可以做到。因为，存在者的存在不像长颈鹿交配的习惯那样是容易被限定的、明确的或独立于我们之外的。存在无处不在：万物都存在着——人、锤子、城镇、理论、行星和星系。存在又不存在于任何地方：它并不是一种内在于任何实体的、易于辨识的的特性；即使能够被辨认，我们也需要从对它的初步认识那里不断获得引导，并且无论我们对其作怎样的调整，我们都不能为了与存在直接相遇而完全抛弃存在自身，或为了避免与存在相遇而检验存在。存在者的存在、其他实体的存在以及此

在本身的存在都没有独立于此在：理论、问题、工具、城市——所有的这一切连同它们的存在及其存在方式都依赖于它们被提出、被询问、被使用、被栖居和被解释这一事实。此在本质上是存在于世界的，并不是简单地指它与世界上其他的物一样占据一块地方，而是说它不断地解释和参与其他实体及它们所处的背景，即“环境”或“我们周遭的世界”。从某种程度上讲，之所以存在着一个单一的世界而非一个实体的集合，仅仅就是因为此在如是而为。此在不是万物中的一员；它是世界的中心，把世界的脉络牵引了起来。因此，海德格尔在选取此在作为研究起点的时候，并没有只集中于一种实体之上而把其他实体排除在外；此在和它周围的整个世界同在。

为什么是“此在”？

“此在”被海德格尔用以同时指人以及人所具有的存在方式。它来自德语动词dasein，意思是“存在着”或“在那儿、在这儿”。作为名词的Dasein被其他哲学家如康德用来指实体的存在，但海德格尔用它专指人。他还强调这个名词的词根意义，即“在那儿”或“在这儿”。Da在日常德语中根据上下文的不同，有时会被译成“这里”，有时会被译成“那里”。［海德格尔有时建议，“这里”（hier）是作为说话者的我所处的位置，“那里”（dort）是他或她，即说话人所谈论的对象所处的位置，da是你，也就是我的说话对象所处的位置（xx.343）。但他一般会把此在看成是我而不是你。］Sein这个词的意思是“存在着”，作为名词是取抽象意义的“存在”。海德格尔有时（并非总是）会在存在这个词的中间加上连字符，变成“Da-sein”，来强调“存在于这（或那）里”之意。

为什么他用这种方式谈论人？人的存在与世界上其他实体的存在有显著的不同。“此在是为存在本身而存在的存在体。”[1]（《存在与时间》，191）跟其他实体不同，它没有确定的本质：

> 此在的本质在于它的生存。所以，在这个实体身上所能展现出来的各种性质，都不是某个实体现成在手的“属性”。这一实体“看起来”如此这般，它本身就是现成在手；这些性质在各种情况下总是去存在的种种可能，仅此而已……因此我们用“此在”这个名称来指这个实体的时候，并不在表达它是“什么”（如桌子、椅子、树），而是在表达其存在。
>
> （《存在与时间》，42）

此在的存在之所以是个问题，部分是由于其存在“总是我的”，部分由于此在应该用人称代词“我”或“你”代称。那些仅仅是“现成在手”故而不适合被称做“我”或“你”的实体，其存在对实体来说是无关紧要的。既然它们无法像此在那样负载起自身的存在，若想成为万物中的一种，它们就得有一种确定的“什么”。但人的存在无论是什么样子都是其决定或已经决定了的：“此在总是作为它的可能性而存在。”（《存在与时间》，42）此在从两个方面违背了亚里士多德的本体论：首先，它不是有着本质属性和各种属性或“或然性”的某种物质。其次，此在的潜力或

可能性先于其实在性：此在不是一个确定的实在之物，而是各种存在方式的可能性。

“存在还是不存在，这是个问题”

我们很自然地会想到哈姆雷特。此在是决定存在与否的实体。但哈姆雷特并不是说，人仅仅是能决定自身存在与否的某物。他为什么就不能再拥有一些像“桌子、房子或树”所具有的那种确定的属性呢？的确，除了这种决定存在与否的能力之外，他还必须有另外的特征。没有什么东西仅仅包含那种能力，正如它不可能仅仅把存在作为唯一的特征一样。人在任何情况下都不可能拥有决定是否存在的无限能力。他可以选择死亡，但不能选择出生，也不能选择在某一情形而非其他情形下出生。海德格尔说，人是被“抛到”这个世界上的。但此在一旦被抛，只要它对自身所是不满，那么除了选择自杀之外，它还有对自身存在的其他控制能力。（海德格尔在《存在与时间》中并没有提及自杀，但从xx.439中很明显可以看出，他视自杀为对死亡可能性的不合适或“非本真”的反应。）因此，我能决定的不是存在与否，而是怎样存在。我们在此对诸如“它如何存在？”和“存在的方式、风格和方法”这样的表述有不同的用法。到目前为止，我们假定实体有且仅有一种存在方式，但现在我们发现此在的存在方式涉及在多种存在方式中选择一种的能力。我可以选择成为牧师、医生或哲学家。对“我是什么？”恰当的回答不是以对自己不偏不倚的评价形式出现，而是以关于我打算怎样存在的决定出现的，哪怕这个答案仅仅是对已作出的决定的确认。为表明这一特质，海德格尔指出此在独立于所有实体之外地存在或拥有存在。动词existieren（存在着）和名词Existenz（存在）同它们英语的对应词一样，源于拉丁文，字面意思为“突显出来”和“突显”。此在突显出来，生成自己的存在方式，并采取不同于其他任何实体的方式。此在的这一特征很关键，因此海德格尔决定让我们弃用在前面考察其他实体的存在时使用的“诸范畴”，而使用“生存论性质”（Existenzialien）来说明此在之存在的基本特征（《存在与时间》，44）。



图41953年，海德格尔与曼弗雷德·施勒特尔在慕尼黑学院会议上

说此在不涉及“什么”以及“属性”，它所包含的完全是“可能性”，这难道不是一种夸张的说法？或许是我毕竟太笨的原因，难以成为牧师、医生或哲学家。我可能秃顶，不仅不是出自我自己的选择，而且没有重新长出头发的可能性。大多数人在身体、生物结构方面与其他生物迥异，他们改变这种情况的可能性非常有限。有的哲学家指出，人的区别性特征在于其理性，他们将人定义为理性的动物。海德格尔并没有想当然地认为此在可以成为任何它想要的样子。我的所作所为会受到环境的制约：“生存性总是受现实性的制约。”（《存在与时间》，192）但我身边的环境和状况不仅仅是“现成在手的属性”：我总可以以不同的方式对它们作出反应。如果我秃顶了，我可能拒绝接受秃顶的事实，继续坚持说我满头头发；我也可能沉溺于秃顶的事实中不可自拔，直至被它逼得近乎绝望；我可能戴假发；可能完全不在乎；或者可能高兴地接受秃顶的事实，洋洋自得，或许还会借助秃顶成功地成为情人或演员。我选择哪一种方式，并不完全取决于秃顶这一事实，而是由我自由选择的。

非本真性与所谓的“常人”

但这真的是我自由选择的吗？秃顶这一特征对个人影响很大，也不是件令人愉悦的事情，会引发特定的反应，这一事实取决于并非由我制定的社会习俗，对其所产生的诸种恰当反应也取决于此。戴假发是一个可接受的反应，但企图剃光每一个人的头发，从而使自己不再是一个例外则是一种不能接受的反应。我想，“一个人不能做这种事”，这样我就排除了这个选项，以至于我都不会考虑这样做的可能性。就我因为“常人”、“某人”或“我们”不会做这样的事而拒绝或没有考虑某些选项来说，我的状况就是一种“非本真性”而不是“本真性”。我让“别人”，甚至是无名的“常人”来替我作决定。

海德格尔用来表示“本真”的词是eigentlich，在德语中的意思是“真的”或“合适的”，从这个词他创制了Eigentlichkeit这个词，即“本真性”。“非本真的”即为uneigentlich——通常意义为“非字面义的，比喻的”。“非本真性”对应的是Uneigentlichkeit。此在有时是本真的，有时不是。海德格尔是否认为只有本真的此在才是真正的此在，才是真正意义上的人的存在，非本真的此在就不是在真正意义上属人的呢？并非如此。他将eigentlich与形容词eigen即“自己的”联系起来，这一形容词用在诸如“有自己的房间”、“有自己的主见”以及“做自己的主人”等语境中。具有本真性就是忠实于自己，成为自己，做自己的事。

那什么是非本真性呢？如果不是我自己的思想，不是我自己的身体，那会是谁的呢？“自己的”常相对于“其他（另一）人的”，eigen相对于fremd，即“陌生的，其他的”。我可能会模仿他人或其他一组人——如海德格尔、我的配偶，或我学术上的同事——他们怎么做我就怎么做，他们怎么想我就怎么想。但海德格尔认为，在更多情况下我服膺于“常人”的所做和所想。他在这里使用了一个简单的德语人称代词man，即“某人”，如“某人还自己的债”，尽管在德语用man的地方，英语更常用“我们”、“他们”、“你们”或“人们”。海德格尔把这一人称代词变为有定名词即das Man，指那个“人”或“常人”。“常人”就是他人，但只要我所做、所想和所感跟他们一样，这个“常人”也包括我自己在内。它不定指他人，它是每一个人又不是每一个人。我用英语写作，因为这是人们做的事情。我在丧礼上哀伤，是因为人们都会这样做。只要我服膺于“常人”，我就不再是作为个体的自己了，而是“常人自己”：“日常此在的自我是常人自己，区别于本真性的自我。”（《存在与时间》，129）只要此在做事仅仅是因为人们也这样做，那么此在就是非本真性的。只要此在自己拿主意，不脱离自己的身体，或是保持真我，那么它就是本真性的。本真性当然不一定指的是怪僻。怪僻可以是非本真性的，而服从标准性的惯例也可以是一种本真性的选择。

非本真性绝不是一个绝对意义上的缺陷，它是我们大多数人在大多数时候所处的一种正常状态。况且，若没有它，我们根本就无法作任何决定。如果我没有掌握英语，我就不可能决定写书。鉴于我的对象读者懂英语，我根本不会考虑用古希腊语而非英语来写，不会考虑是从右到

左写还是从左到右写，也不会考虑把单词“坏”的意思当做“好”来用。另一方面，用英语写作并不要求我去重复别人用过的句子和短语，重复“陈词滥调”以及固有的表达法；如果我这样做，而不是努力去表达我自己的观点或寻找合适的（即使到目前为止还未被用过的）表达法去代替它们，那么我的本真性就未得其所。然而，不管我的非本真性是否恰当，都会出现一个问题：鉴于我的非本真性，能说我自己的存在是由我决定的吗？海德格尔的答案是，如果我是非本真的，如果我将自己的决定让给“常人”去作，我已经潜在性地在决定这样做了。至少我总是有可能收回自己的选择；这样做不一定很容易，但至少是可能的。如果我能自己决定摆脱非本真性，那么如果没有做到，也还是取决于作出了不去摆脱的决定，尽管这个决定是潜在性的。于是，此在的非本真性并不意味着此在不“存在”，即超越了它自己的存在。

此在与身体

那身体呢？难道它不是一个人人都拥有的、确定而又无法逃避的“什么”吗？我的身体当然不仅仅是一个“什么”：我可以决定用它做很多事，也可以对它做很多事。只要人活着，他们都会拥有身体，都会有既不能被移走、也不能被完全改变的人体的中心生物核。从海德格尔对此在的论述中可以很清楚地看出此在是附身的，它既不是一个毫无附着的自我，也不是完全意义上的心理主体。但他很少提及身体。假设我打算描述人体，我怎么进行描述呢？我用以描述它的语言可能不会在本质上暗示它是一个可以走路、谈话、用锤子击打等等一副活人的身体，而是用将其类同为一具尸体或其他动物身体的语言。但海德格尔反对说，如果我们这样看身体，我们就得加入一些东西使得它成为完整的、区别于尸体和其他动物的人——例如灵魂，或理性——这样我们就失去了人的完整性，或我们至少还得解释这一完整性是怎么来的。并且，如此思考人体也是一个复杂而不自然的过程。我们并不会将自己和他人看做首先是类似于石块和岩石的扩展的身体，然后是活的生物体，再然后是动物体，最后是人。至少在成年的时候，我们开始将自己看成完整的人，需要一些抽象思维才能将我们视做动物或身体。由此，哲学家也应该首先考虑此在而不是其身体，也就是考虑不仅会问“什么是存在？”也会问“我的身体是什么？”的完整意义上的人。然而，当我们转而思考此在的时候，我们会发现，只要我们的身体无恙，我们通常都不会注意或关心它们。G.E.摩尔曾举起他的双手宣称“我知道我有两只手”。但一般我们都不会对我们的手作这样的宣称，或根本不会将注意力投向它们。我们会关注手上的工作以及手中的笔而不是握笔的手，甚至更会把注意力放在正在用来书写的纸，或者还有可能是我们所写的东西上面。身体是不起眼的。它就在那里，但它在此在所作所为的背景而不是前景中。它既不是外加给此在的，也不是此在外加的对象。如海德格尔描述的那样，此在本质上需要某一类型的身体，而不是一种灵魂或自我，可以想见地存在于无身体附着的状态中，抑或是存在于一个与典型的人体迥异的肉体中。此在，其本质和能力——就像一个软件——密切地与其硬件，即身体交织在一起。然而，对海德格尔来说，软件是第一位的，硬件居其次。

此在与精神

海德格尔有充分的理由将人作为此在、追问者、选择者和自我生产者来展开思考；不管怎样，这也就是我们的出发点，无论我们是生物学家、历史学家还是工匠。但我们也许会表示异议，因为此在只是人诸多方面中的一面，不仅仅是生物学方面，还有其他诸如心理学或是德国哲学家通常称之为“精神”（Geist）或“精神性的”方面——各种科学、理论、艺术作品，甚至我们所创造的社会和政治结构。海德格尔是否忽略了所有这些？他并没有忽略。它们被悉数囊括在内，只是是以此在的存在方式被包括进去的。海德格尔不承认有任何纯粹内在的心理域存在，也不承认存在逻辑性实体和数学性实体的理念域。他谈论的此在的“存在”涉及一种坚定的实在主义，这种实在主义即使没有摈弃诸如逻辑、心理学和认识论，也降低了它们的地位。即使是处于最深层情态或情感中的此在，也总是与世界和其中的实体打交道。科学理论，甚至是逻辑和数学中的公理，都是此在的存在方式，亦即其在世的存在方式。

【注释】

[1] 本书中《存在与时间》的引文内容，在翻译时多参考或援引陈嘉映、王庆节合译，三联书店2006年4月版《存在与时间》（修订译本）的译文，以下不再一一说明。——译注

第五章
世界

海德格尔从此在的“一般日常性”开始考察。并非所有此在的能力都是在一般的日常性中运用的。它并不作出重大的决定，也不从总体上思考它自己的死亡。首先它并不像哲学家那样，概念性地反思自己的状态。为了对自己研究哲学的能力提供说明，甚至于为了反思日常的状态，海德格尔必须超越一般的日常性。但哲学家也是人，跟其他人没什么两样，他大部分的时间都处于日常性的状态中。如果认为此在一直不停地处于哲学探究中，那就是一个严重的错误。不管什么情况，处于一般日常性中的此在与其更为高级的形态有着诸多共同点。

不论是一般日常性中的此在还是其他状态中的此在都是在世的。石头、树木、奶牛和锤子也是在世的。此在在世的方式也跟它们一样。但此在的在世还有另一层意思，甚至是奶牛这样的其他实体不具有的意思。与石头、树木或奶牛不一样，此在会意识到并熟悉这个世界，还可以意识到世界上的其他东西，并且也有自我意识。它之所以如此是因为它“对存在的理解”。它不是自我封闭的主体，只对自己的精神状态感兴趣。假使真是这样，它就会有一个确定的“什么”，这样就不会甚至不需要是在世的。如果此在有自己确定的本质，并且至少部分地不是自我构成的话，它就可能不需要一个赖以栖身的世界。但事实却是，此在只要存在或者至少以其独特的方式存在，就需要与一个充满着实体的世界打交道。

此在的世界是什么样子的呢？它基本上并非是一个由自然实体构成的世界。此在的世界里最直接和最明显的居民，除了此在本身之外，就是它日常所使用的工具和设备了，例如锤子、钉子及用来做鞋的皮革。工具和设备放在作坊，即此在的直接的周遭世界里。但这个世界又指向自身之外的更大的世界，指向购买鞋子的另外一个此在，以及提供皮革的那些人。这又反过来指向了自然，不是自然科学家所谓的自然，而是作为皮革来源的奶牛以及奶牛吃草的草地。胡塞尔后来称之为世界，即我们自然而又正常地生活在其中的世界，也就是Lebenswelt，或“生活世界”。但海德格尔简单地称之为世界（Welt），比直接的“我们周围的世界”（Umwelt）更广阔的世界，一个劳作的世界。

哲学家通常倾向于忽略这层意义上的世界。他们认为此在所处的世界是由广延的自然实体组成的。笛卡尔在其《第一哲学沉思集》一书的第1版开头部分就怀疑生活世界的实在性，比如他面前的火、身上的披风、手中的笔和膝上的纸。当他在书的后面部分克服了这一怀疑，又重新恢复了对外在世界的信念的时候，这个世界则是一个数学物理的世界，一个由他认可的可量度的广延事物组成的世界，而不是由火、披风、笔和纸组成的普通世界（Umwelt）。但即使是想不偏不倚地描述这个世界的哲学家，也容易犯描述错误。像胡塞尔这样的现象学家，会通过“首先从所有的‘意指’谓词进行抽绎，将自己纯粹地限制在‘外延实

体’（resextensa）上”（《笛卡尔式的沉思》，47），来描述用以下的方式经验桌子这样一件事情。我围绕桌子走的时候，它向我展示了不同的侧面，尽管这些侧面彼此之间形状和颜色不同，但由于它们都系统地联系在一起，因此我通过“保留”或回忆我已经看到的桌子的各个侧面，最终将它们“合成”或拼合成如其客观上所是的桌子的概念，即一个棕色的、长方形的、由四条腿支撑的面。海德格尔在早期于弗莱堡所作的关于本体论的讲座中（lxiii.88——92）对此进行了完全不同的阐发。我看到的不仅仅是一张桌子，而是这张桌子，这间屋子里的这张桌子。这张桌子可以用来写字或吃饭。我看到的是有所用的东西，并非首先看到的是作为广延物、只有到了后来才将其看成是有所用之物的它。我几乎没有注意到桌子的几何维度或根据指南针测量出来的空间方位。我会看到它的位置摆得好不好，比如说，是否离灯光太远不宜展卷阅读。我会注意到桌子上的划痕，并不是因为划痕影响了桌子颜色的协调，而是孩子们对它造成的损坏。我会回想过去，然后记起就在这张桌子旁我们过去常常讨论政治问题，或在它旁边我写出了第一本书。

在这段阐述中，海德格尔在思索一个世界，或者说思索这个世界的一部分，而没有像工作中的工匠那样积极地与世界打交道。但这两种情形有着重要的相似之处，也有着不同点。首先，这里完全没有在根本上涉及理论性认知，甚至连必要的涉及都没有。工匠不会将手中的锤子视为有特定几何和物理属性的实体，海德格尔也不会这样看桌子。锤子和桌子这二者都是首先被看做可以使用的物体，与人类的目的相联系：锤子是用来锤打的，桌子是用来吃饭或写作的。

其次，锤子和桌子都没有被看做是和周围环境中的其他实体隔离开来的。锤子的用途是用来钉它旁边的钉子，或者将皮革做成鞋子等等。桌子离窗户太远，它是我所听到的窗外的人们平常吃饭用的，也是我曾用来写作摆放在架子上的那本书的。房间或作坊里的不同实体都相互涉及。这样它们就共同构成了一个有意义的整体——一个完整的作坊或者房间——而不是实体的一种任意集合。以这些方式彼此涉及的物体，如果作为某种用途，就会极为明显和容易地构成一个“意指”的领域——海德格尔称之为“有待上手的”（zuhanden），与那些只是“现成在手的”（vorhanden）实体形成了对比。作坊与房间都不是自我封闭的环境。作坊与它所含之物涉及自身之外的顾客、奶牛和草场。房间也会涉及做桌子的木匠、食品供货商、印书的出版商等等。在每一种情形中，与我们直接相邻的周遭世界都会指向外面一个更大的世界，但这个更大的世界依然锚定在此在及其需要和目的之中。

第三，这两种情形都涉及了时间与空间，但是胡塞尔赋予它们的角色不同。胡塞尔首先感兴趣的是几何图形，既有连续呈现在我们眼前、经由不同视角观察到的桌子的侧面构成的形状，也有我们把这些侧面拼合而成的实际桌子的形状。时间对胡塞尔来说首先是我们关于桌子的经验方面的时间意识。当我第一次见到桌子的时候，我所经验到的不是桌子的整体，而是从以前观察桌子时所取的角度形成的一个侧面。如果我以前见过桌子，当我绕着桌子走的时候就会预期到我的经验将会属于哪

一类，从而“先期获得”我随后的经验。当我继续绕着桌子走的时候，这些预期或“预持”就会被我实际经历的经验“兑现”。但如果我即刻就忘记了先前所经历的经验，抑或是没有“保留”我过去的经验并且不具有当下的这个经验、不能先期获得即将到来的那个经验，这一切就基本没有用处。记忆的保留和预持使我能够意识到我的经验的时间性流动，也使我能够把这些经验看做一张客体性桌子的经验，其实际形状并不精确地等同于对它的任何一次经验。尽管胡塞尔的分析给海德格尔留下了印象，但在海德格尔看来，时间和空间发挥着不同的作用。我们在桌子身上所自然关注到的不是它精确的形状和尺寸，而是它的大小是否合适、摆放的位置方不方便我们使用它。它的大小能不能容得下全家人一起坐下吃饭？它是否离灯光或书架太远而不利于写作？房间内的物体要适得其所。作坊内的物体也如此。钉子、皮革和锤子都放在工作台上够得着的地方。作坊内的鞋匠可以透过窗户看到窗外路的一头伸向镇中心，另一头伸向他姐姐居住的邻村。他不知道这两个地方与他相隔的确切路程，但他知道去镇中心的路程很短，而去邻村的路程要费些时间，每次他到那里的时候都已经感到饿了。（希腊的农民通常以路上抽烟的数量来表示从一个地方到另一个地方的距离。比如说，邻近的村子有两根烟的距离，而一次长途的步行需要抽一整包烟的时间。）对海德格尔来说，时间也是一种“意指性”的事物。桌子向前指向了它将来的用途，向后指向了过去的事件——孩子留在上面的划痕，他伏案所写的书等等。全神贯注用锤子钉鞋的鞋匠也是如此，向前他隐隐约约看到将要完成的鞋子，还看到了需要订购的新一批皮革，而朝后看到的或许是他的年轻时代，当时教他手艺的是父亲，并且从父亲手里他把这间作坊继承了下来。

但是，这两种情形之间有一个重要的不同。当海德格尔观察房间的时候，他注意到桌子上的划痕，清楚地回忆起曾在桌子旁吃饭、写作和谈话等等。与此不同的是，当鞋匠专注于钉钉子时，并没有明确注意到或在意他的工作台、坐着的凳子以及身边的一堆钉子。他不一定在考虑客户、原料供应商和草场里的奶牛。这些东西对他来说都在那里，他潜意识里意识到它们，但它们是不明显和不惹眼的。或许他是用眼角的余光看见它们的，并没有注目于其上。这种可能性是存在的，因为这些实体相互涉及，构成了一个意指网络。凳子、工作台、身旁的钉子，甚至是锤子本身，只要是各适其所，准备好了在他的工作中发挥自己应该发挥的作用，就都会保持不显眼的状态。要是它们中的某一个出了问题，鞋匠就会注意到。例如，锤头脱落或凳子垮了，它们就会变得显眼。或者，他的皮革不见了，用完了，或者没有放在合适的地方，那么与先前相比皮革就会变得显眼起来。

以上情况对于鞋匠本人也是如此。在海德格尔看来，胡塞尔的“自我是在持续的明证性中为自身存在的自身”（《笛卡尔式的沉思》，66）这种说法是不正确的。当鞋匠专注于工作时，他的注意力集中在锤子所敲击的钉子或正在制作的鞋子上。他几乎没有意识到自己，甚至连自己的身体都意识不到，更不用说“自我”了。如果身体出了什么问题，他可能会关注自己。否则，对他而言，他自己就如同身旁的钉子和鼻梁上的眼镜那样不显眼。过去的哲学家将事物变得非常显眼，这是个由来已久

的错误："当对物体的指向被当做意识的基本结构时，在世的存在的特征就会被描述得过于明晰和显眼。"（xvii.318）

因此，对于日常的此在而言，世界及世界中的事物一般是不显眼的。这引发了一个问题。哲学家与日常的此在并不是不同的类属，他们怎么可能超越一般的日常性，从而注意到日常的此在没有注意到的方面呢？海德格尔之所以视自己为现象学家，是因为他将通常不显眼的事物明晰化，但他做到这一点并不是依靠非日常性的实验或深奥的论证。海德格尔察觉到并用概念的形式表现出来的东西，在某种程度上讲是那些一经他指出就会对每个人变得显而易见的东西。但海德格尔为什么能首先注意到呢？反过来讲，我们不妨认为，海德格尔所指出的东西非常显明，而其中的奥秘在于以前的哲学家都忽视了它。海德格尔的这一任务很复杂：他不仅要分析此在，说服我们相信此在的正确性，还得解释为什么他——与日常的此在不同——能够作出阐述，以及为什么其他的哲学家做不到，尽管他们自身也并未一直陷于日常性中。

在世的存在

此在与世界并非两个各自独立变化、截然不同的实体。他们是互补的。我们如果以某种方式虑及其中一个，也就会以某种方式虑及另一个，或者说至少要排除掉其他一些考虑方式。如果我们用笛卡尔的方式看待这个世界，把它看成是一个广延事物的集合，我们自然地就会把自我视为思考物。反过来说，我们如果将自我视为思考物，也就会自然地视自我所处的世界是由现成在手的广延之物组成的。如果我们不接受这一阐述，而是将世界视为一个意指网络，我们就对此在采取了不同的观点。此在对其周围事物的态度是一种切实而周全的关注，而不是不偏不倚的思考。海德格尔并不否认有那些不负责任的鞋匠，不用心干活，或者一个通常很勤快的鞋匠今天由于头疼而干活不专心。即使我们平时所谓的缺乏关注也是一种关注——此在从来都不会像石头、树木或奶牛那样缺乏关注。但是，此在的态度并不仅仅践于行。实践与理论、行动与知识之间通常意义上的差别，是一种超越了日常此在水平之上的构建物。此在也认识事物。它会知道锤子的用途；知道怎样使用锤子；知道皮革存放在哪里；知道作坊周围的路。当然它不能说出自己是怎样认识所有这些的，也不能将它的认识用语言表达出来。有些事物践行容易言表难。但此在不仅践行事物，而且还能认识事物。如果它不这样做，海德格尔意义上的世界就不会存在。没有人会使用或从来没有人知道怎么使用的工具不能构成一个互指性的意指网络；它们可能就像默默躺在无人居住的沙漠里的那些石头。

此在不仅了解作坊里的那些物件，知道如何使用它们，而且还知道其中的世界以及这个世界中的道路。我们可以借助使我们能够在熟悉的小镇找到路的方向感，来有效地说明海德格尔的观念。我们不容易讲出我们是怎么做的，也不太容易给一个陌生人指出清晰的方向，但我们却能够轻松地为自己找到路。我们不需要根据路两边的房子和巷子判断出一条熟悉的路线，费尽心思地找到自己的路。我们朝目的地径直走去，

常常不会留意沿路周围的环境。我们一般用不着地图。事实上，地图对于完全没有方向感的人来说几乎没什么用；即使在地图上找路，也需要有方向感才能把地图与我们周围的环境对上。这不仅仅是一种类比。因为，海德格尔强调，此在的世界是空间的世界。这种空间意义不是笛卡尔和牛顿（甚至莱布尼茨）世界中的空间意义，他们的世界是冷冰冰的，有着中立的坐标轴。它是一个有着方向性的世界——上下、左右、前后以及东南西北。它是一个事物有远有近，而距离并不是只按英里或公里丈量的世界；对于中间隔着一条没有桥的河，或是横亘着没有道路的山这样的距离，尽管近得连乌鸦也能飞过去，却也是遥远的。像眼镜那样靠近的东西也可以遥远得不能看见。这是一个万物各得其所的世界，不是一个纯粹欧几里得的世界，在后者之中物体可以占据任何适合其尺寸的地方。

先天

这种在世存在怎么可能？此在难道只是白板一块，世界提供给它什么它就接受什么？海德格尔并不这样认为。既然此在与世界是互补的，世界的特征就可以用此在的特征来解释，这其中最基本的特征就是先天性（a priori）。此在的大部分所知当然是在其生涯中较晚的时候习得的。一个此在能够使用文字处理机，并可以熟练操作键盘，但它可能对板球知之甚少，或对鞋匠铺里的细节了解不多。另一个此在可能了解板球或者制鞋工艺，对文字处理机则一无所知。但无论多么地隐晦或不明确，我们对工具和设备都会有所知，知道“工具使用的场合”是什么，板球的球场、鞋匠的作坊和作家的书房有何相同之处。即使一个具有完全不同的文化背景的人，对我们的行为和工具完全不熟悉，如果他被带到我们这个世界，也会认出他所看到的作坊，而不会把它看成仅仅是乱七八糟堆在一起的实体，哪怕他对做鞋的细节一点也不了解。（xx.334）理解何为工具以及放置工具的世界是什么样子，这是此在对存在最为本质的理解的一部分，缺了这一部分，此在就不成其为此在。

或者我们不妨再谈谈空间性。此在并非简单地从周围的世界获取方向感。此在是空间的，世界因此也是空间的。一个在梅斯基希或弗莱堡能够轻易认出路来的此在，当然不能立刻将它的这一能力应用到马尔堡、柏林、洛杉矶或戈壁沙漠。如果来到以上任何地方，它就会迷失方向，即使它可以辨认出具体的建筑、街道或沙堆，也找不到自己的方位。但此在的这种方向迷失正是其内在空间性的标志。它很快就会给自己定向，用熟悉的空间方向来观察新的环境。

与他者在一起的存在

海德格尔就我们与他人的关系也作了类似的阐述。哲学家，尤其是（但并不仅限于）诸如胡塞尔那样认为人类起码了解其自身心智状态的哲学家，会用如下的方式呈现出我们对他人的意识。首先我意识到自己的存在和其他与人无关的实体。我了解自己的体型、外貌和我自己身体的作为，同样还注意到我所具有的内心体验。然后我注意到有其他实体

跟我自己的外貌类似，受同样的刺激后，也会作出在广义上讲差不多的举动。接下来哲学家就要弄清楚我如何可能——易于理解并正当有效地——把类似于我的心智状态赋予这些存在。难道是通过移情？那么移情又是怎么可能发生的呢？

海德格尔认为，看待此问题的这一方式是十分错误的。它既忽视了此在对存在的理解，也忽视了此在的在世存在。只要此在存在，它就“同他者在一起”。它既了解自身或其他实体，也了解另外一个人是谁。它不需要在了解一个人的体貌细节后才发现那就是一个人；我们通常不需要意识到他人的外貌细节特征，就能意识到他们的存在，意识到他们在做什么以及他们对我们的态度。即使周围没有他人——例如，作坊空无一人，或无人居住的沙漠——这些他者虽不在场却显在着：“即使此在是孤单一个，它也是在世性地同在（being-with）着的。”（xx.328）海德格尔并不仅仅是在描述我们对于他人经验上的现象特征。他相信，他是在描述此在的结构特征。单一的此在是不完整的。它没有属于自身的本性可以安身其中，只好自己去决定如何存在。可是，此在所做或所是的几乎一切都是需要他人的，比如需要原材料供应商、需要商品买主，或者需要有人倾听、需要有人阅读。此在的世界是一个公共的世界，一个它自己和别人都可以进入的世界。

情绪

在这些情形中海德格尔并没有谈及此在的知识。“知识”这一术语表明某物总体上过于明晰且理论性较强。他宁愿用“理解”这个词——理解如何做事、理解这个世界、理解他人，从总体上讲，也就是理解存在。但在解释什么是理解之前，他先谈到的是情绪。

情绪常被认为是精神性的东西，是我们内心的情感，在我们与世界打交道的过程中扮演一个充其量是受压制的角色。但海德格尔并不这么认为。处于某种情绪就是以某种方式看待这个世界。它会实质性地影响我们与世界打交道的方式，以及对世界中的实体作出反应的方式。情绪与情感不同。情感涉及的是特定的实体。我对某事很生气，我常生某人的气。但如果我处于一个暴躁的情绪中，尽管我也许比平常更容易对具体的事情动怒，但我不一定要对某一件事感到暴躁。如果情绪指向任何事情，它们指向的就是世界而非世界的实体。焦虑、无对象的愁虑（Angst）或厌烦（借用海德格尔的例子）笼罩着整个世界，它们不同于面对具体的威胁所产生的恐惧或对某个具体事物的厌烦，比如对一位部长演讲的厌烦。情绪几乎不能为我们所掌控。我可以控制我的行为，决定做什么，遏制自己想做某事的冲动。在某种程度上我可以控制自己的情感：我可以克制自己不去羞辱令我生气的事物，我也可以去考虑其他的事情而让自己慢慢消气。但是情绪想来便来，想去便去，不由我们来牵引。它们不针对具体实体，所以我不能通过操纵具体的实体来消除我的沮丧情绪；不论我将注意力转向哪一个具体实体，它们都笼罩在这种情绪下面。海德格尔用下面这一个不寻常的词表达这种情绪：Befindlichkeit；该词的大致意思是“怎样找到自我”，“怎样被找到”或“近

况怎么样”，它通常被译成会引起误解的“心理状态”。德语中更常用的表示情绪的词Stimmung也有给乐器“校音”的意思，海德格尔利用了这层联系：处于某种情绪就是以某种方式校音或调音。

但情绪真有海德格尔所认为的那样重要吗？我们大多数人在大多数时间里都处于一种莫名的情绪中。即使情绪不好，我们处理日常事务的方式同我们情绪好的时候也差不多。那什么是日常事务呢？拿前面我们讨论过的例子来说，为什么海德格尔观察桌子以及摆放桌子的房间的方式同工匠在作坊里观察它们的方式一样，尽管海德格尔并没有像他那样工作？是因为房子里只有他一个人吗？并非如此。或许隔壁房间的人正在进行热烈的交谈或正在打牌。即使他真的是一个人，他也可以利用这个机会读书或草拟一份写作计划。是不是因为他比别人更理解或更不理解他所处的环境？不是。从相关意义上讲，房子里的工匠和其他人同海德格尔所理解的并无二致。他们有时也会审视自己周围的环境，尽管不能像海德格尔那样恰如其分地描述出来。这肯定是因为海德格尔处于一种（比如说）忧郁性怀旧的状态之中。他没有情绪谈话、打牌、阅读或写作。如果有人哄骗他或者他不顾这种情绪硬撑着去参加这些活动，他当然也可能很快摆脱目前的情绪。但不是所有的情绪都可以很轻易被驱散或克服的：



图5海德格尔与乔治·布拉克[1]在瓦朗日维尔，摄于1955年

> 我走到一个邻近的小镇；坐在街上一条长凳上，我陷入了深深的踌躇中。这是罪恶感给我带来的最严重的恐惧。在长时间的沉思后，我抬起头；但是看到，似乎天上的太阳都不愿意将阳光照射到我身上；似乎街上的石头，屋顶的瓦片都一致反对我。在我看来，它们都联合起来要将我驱逐出这个世界。它们憎恨我，认为我不适合与它们待在一起，因为我违背了耶稣基督的教诲，犯了罪。啊，我身边的每个人都是那么幸福。他们坚定不移，保持他们的地位。但我却离去了，迷失了自我。
>
> 约翰·班扬：《功德无量》

但也有人反对说，很少有人会长时间陷入这种无能为力的情绪中。我们难道不能忽视这种情绪，因为它对在世的存在不重要？即使我们可以做到，也并不代表这种情绪不重要。因为如果忙碌的工匠或沉思的海德格尔不处于或不可能处于班扬所描述的这种情绪中，他们也肯定处于其他情绪中。此在从不会没有情绪，就像它不会无所关心一样。处于一种一般的、日常的且表面上看起来没有情绪的状态其实也是一种情绪，尽管我们没有现成术语或简短的定义来描述它。配乐对于揭示电影所展现的世界常常至为关键，它会传达电影的情绪——满足、兴奋、焦急的盼望或一般的日常性。但只是在电影中情绪需要音乐来表达。我们则不需要特别的帮助就会给世界带来我们自己的情绪。

无论如何，将班扬的情绪称之为无能是否恰当呢？这种情绪如果持续下去，会妨碍我们制鞋、写书，也会妨碍我们过乏味的日常生活或作重大的决定。这并非我们平常所认为的对任何一种大多数人都会犯、远不止班扬本人才会犯的罪恶的恰当反应。大多数人都会很高兴没有处于这种情绪之中。但是，大多数人也都不是哲学家，能像海德格尔那样具有如此之高的境界和十分投入的意志。因为海德格尔相信，这样的情绪揭示了我们平常没有意识到的事物。它们以日常事务不可能实现的方式照亮了这个世界和我们在世的存在。当工匠发现一件工具丢失了的时候，他就会瞥见他的世界，瞥见这个世界的世俗特征；他在明显的不在场的部分中注意到了整体。但班扬的这种情绪对于揭示这个世界更为有力、更令人难忘：它揭示了这个世界的世俗性，并且通过对比也揭示了这个世界日常的不突显性。海德格尔认为，这种情绪（或者至少那些不太极端的情形如厌烦和愁虑）是哲学家见识的重要来源。但是，它们并非理所当然地专属于哲学家。非哲学的、平常的此在也倾向于出现这些情绪，于是情绪在海德格尔解释此在如何成为哲学家的努力中发挥了一定的作用。

不过，光靠情绪并不能揭蔽这个世界。为此我们还需要理解。

理解

此在每天都在理解世界、世界上的事物以及此在本身。在这里，我们再次发现日常的此在与哲学家之间有着一种联系，因为海德格尔也想理解和阐释此在、世界以及它们的存在。（他在《存在与时间》的导言中将他的研究称做是阐释学的，亦即阐释性的——有点像对文本的阐

释，但并不完全像。）海德格尔的研究是对此在日常作为的继续，但又不是简单的继续。因为海德格尔想对他的理解对象作出概念性的阐述，而日常的此在只是进行前概念性地理解。它的理解同理论性的认知不同。相反，认知对我们想要了解的内容预设了先验性的理解，正如海德格尔对存在意义的概念性阐述也先期预设了对存在的先验性理解。因此，理解并没有与其他诸如了解或解释这一类接近事物的方式形成对比。理解由所有这一切方式所预设，因为它部分地构成了我们的在世存在。

与其说此在所理解的是它所置身其中的环境当中的某个具体的个体，还不如说它是在理解整个环境以及它自身在其中所处的位置。但此在并不仅仅是像一个人理解他完全置身其外的陌生文本或文化那样理解它的环境。它理解环境的方式是向后者呈现一系列的可能性。如果不这样理解，它就不可能将环境理解为“意指性的”。尽管海德格尔谈到了理解把此在“筹划”到诸种可能性上，但在他的心里并没有什么如“筹划”或规划那般明确、审慎；他所想的只不过是，“此在只要存在着，就总是会筹划着，也总是会从可能性来理解自我”（《存在与时间》，145）。鞋匠将其作坊看做一个对他而言有着无限可能性的场域，并且可能正在思考接下来要做什么。即使无忧无虑晒日光浴的人，也在利用诸如继续躺在原地、下到海水中抑或续杯子里的饮料这些可能性来理解自己。此在“一直大于它的实际存在”（《存在与时间》，145），总是（除非处于睡眠状态）在继续存在的各种可能选项中权衡。人不是仅仅在外界的刺激下才行动的被动生物；他总是时刻主动地行事。

阐释

比理解更显在的是阐释。阐释（Auslegung）在德语中还有“展开”之意。我所阐释的不是我所处的整体环境，而是环境中具体的个体，还有我自己。我将某物阐释为某物，比如阐释为锤子；我主要是通过它的用途来阐释的，比如这里锤子是用来钉钉子的。尽管阐释不集中在整体环境方面，但它预设了对环境的理解。除非我事先对钉子、木头等等有所了解，否则我就无法阐释锤子。同理，除非我事先对工具和设备有先验性的大致了解，我才能把某物理解为锤子。海德格尔坚持认为，在我把某物阐释为锤子时，我并非首先把这个实体简单看成是现成在手的，看成上面嵌着一块铁的一段木条，然后把它阐释为一把锤子。我从一开始就隐在地把它理解为有待上手的（Zuhanden），理解为工具：

> 可以说，我们在阐释时并不是一下子就把一种“含义”赋予某些现成在手的赤裸裸的事物，我们并不是把某种价值标签贴在它身上。当在世的某物被以此种方式遭遇时，所关涉的这个某物就已经有了通过我们对世界的理解所揭蔽出的因缘，而这一因缘就是由阐释开显出来的。
>
> （《存在与时间》，150）

在海德格尔看来，任何阐释都涉及“先有”（Vorhabe）、“先

见”（Vorsicht）和“前概念”（Vorgriff）（《存在与时间》，150）。阐释者首先有自己阐释的对象；例如，海德格尔在阐释此在之前，对此在就有了初步理解。阐释者从某个角度观察物体；海德格尔通过参考此在的存在来考察此在；阐释者有前概念，即用他所提出来的对客体的阐释所表述的概念；海德格尔会用诸如“存在”这样的概念来阐释此在。所有的阐释，不论是日常的还是哲学的，都会涉及这样一个“先结构”。

【注释】

[1] 乔治·布拉克（1882——1963），法国立体画派大师。——译注

第六章
语言、真理、烦

阐释无须用语言表述。但如果某物出了故障、运行失常或最初无法获得，抑或需要向新手作出说明时，我就极有可能在阐释此物时做到清晰明确。然而，语言源自阐释以及它所开显的意义和意指："语词附生在含义上。"（《存在与时间》，161）词语和它们所指涉的实体并非来自两个迥异的领域：词语本质上指称实体，相应地，实体本质上负载意义，并且产生出词语。在海德格尔看来，语言的基本形式为Rede，即言谈或话语。言谈是与某人就某事交谈。但言谈并不一定仅仅涉及断言，甚至实际上不涉及任何断言；除了断言之外，问题、命令等等都能揭示世界。言谈不一定非得是语法完整的句子："这个太重了，换一把！"也是完全恰当的言谈。沉默同说出的声音一样也是谈话的一部分：有人递给我另一把锤子，他不必解释说"不，那一把不好使——试试这把！"断言从言谈中产生了出来。如果我不说"太重了，换一把"，却说"这把锤子太重了"，而最后则说成"这把锤子很重"，言谈就逐渐从工作场所中的具体言语场景脱离了出来。一把锤子不再被视为有待上手的，视为被使用或被弃用的工具，与其他工具一起放在它的位置上，而是被看做现成在手的，其承载的特性已经与其他工具中断了联系。结果，我们最后采用的句式就像"雪是白色的"一样，这类句子作为意指性话语程式更常出现在逻辑教科书而非实际的言谈中。这类断言被看做是真理的栖身之处。当且仅当对应于世界中的事实或此类实体时，它们才为真。

真理

但是，海德格尔最为惊人的学说之一就是对这种真理观的反驳。他声称，真理即揭蔽或开显。此在本身就是真理的基本处所："除非此在存在并且一直存在，否则就不会有真理。"（《存在与时间》，227）当然，他并没有谴责或放弃作出断言，因为断言是哲学家全部素质中的基本组成部分。像"锤子很重"这样一个断言涉及三个方面（《存在与时间》，154及其后）。首先，它点出了锤子这个用具。它点出锤子之为锤子，因而与用来阐释的"作为"相关联。但锤子现在是当前在手之物，脱离了与其环境的关涉。其次，它谓述了锤子之重。第三，这个断言将断言内容传达给他人。那么断言为什么不是真理的基本处所呢？

正如所示，当且仅当断言符合事实时它才为真。这给了海德格尔质疑该理论的两个理由。如果这个理论是正确的，首先就要有一个断言来符合一个事实，其次要有个事实让这个理论来符合。但是，这两项都无法充当由该理论指派的角色。首先，什么是断言？也许就是一串单词；或者是说话者头脑中要传递给听者的一系列想法；或是一个观念上的、逻辑的实体，一个超时间的命题。但这些类型的实体中的任何一个，包括词语 - 声音、观念以及命题，都是用把断言看成本身为在手之物的特定方式，被强加在原始话语场景上的人为建构物；它们中的任何一个都不会自然而然地将自身呈现给一般的说话者和听者。我不会断定关于锤

子的观念的某个方面，我的听者也不把我的断言当做是与某个观念相关。一般来说，我意识不到我说出的确切的词语，更别说我发出的声音了。我的听者也不会听到这样的词语；他会注意到锤子以及锤子之重，并且有可能难以确切地想起我说的词语。不管在何种情况下，词语已经拥有了意义，并且由此隐在地涉及它们声称所符合的实体。如果断言真的独立于事实，并且要么与事实相符要么不相符，那么我们也许就应该只是简单地将其当做声音来看待。但海德格尔说，我们并不是只听到纯粹的声音：

> 我们首先听到的绝对不是噪音或者各种声音的混合，而是嘎吱作响的马车、摩托车。我们听到行军中的纵队、北风、啄木鸟啄木的嘟嘟声和火焰燃烧的噼啪声。要经过非常复杂的技艺和思维训练，才能听到纯粹的噪音……同样地，在我们清楚地听到别人的讲话时，我们首先理解的也是所说所话，或者更准确地说，我们事先就已经跟说话者在一起，与谈话所涉及的实体在一起了……即使在言语比较模糊，或者说的是异族语言的情况下，我们近似先听到的仍是尚不领会的词语，而不是各种音素。
>
> （《存在与时间》，163及下页）

难道说因为词语具有独立于它们所应用其上或指涉的事物的意义，我们就可以说与事实对应的就是有意义的句子或命题？不对。一个词，比如说“锤子”或者“文化”，它并不具有单一的确定意义或内涵。它的意义取决于它于其中被使用的世界，并随之变化。海德格尔在其关于尼采的讲座中对此进行了引人注目的表述：

> 现实语言的生命包含多层意义。如果把生动而充满活力的词语降级为意思单一固定且按机械顺序编排在一起的符号，就意味着语言的死亡以及此在的僵化和毁灭。
>
> （《尼采》144；参见xxiv.280及下页）

意义中没有哪一部分是事先包装好，足以独立于世界以及世界中的实体，从而对应或无法对应于世界的。词语及其意义已经承载了这个世界。

如果我们转向另外一个方向去寻找断言可能对应的世界的那些部分，比如说沉重的锤子，我们会再一次失败。锤子纠缠在与其他实体的各种关联之中，而且在世界中有它自己的位置。这些是被作出断言的人和听取断言的人隐性地知道的，否则他们就无法断言、倾听或者理解。这个世界主要并不是由断言揭蔽的，而是由此在的情绪和理解来揭蔽的。因而此在才是真理的基本处所。

海德格尔讲的是真理？

海德格尔作了断言。比如，他声称，断言不是真理之基本处所。这

个断言以及他作出的其他断言是真理性的吗？他所摈弃的理论以及类似的理论就是谬误？若真是这样，如何理解海德格尔的断言就是正确的，而他的反对者的断言就是错误的？错误性对于海德格尔来说并非就与真理性相对应，对于那些把两者首先置于断言之中的人来说也是如此。如果我断言说“锤子很重”而你说“不，锤子不重”，我们其中就有一个人是在断言一个错误。但是，为了让这一点成为可能，我们两人必须达成这样的一致：有一只锤子在那里，并且在更加一般的意义上讲，居于同一个世界中。谬误只有相对于真理并在对真理具有共识的情况下才可能产生。不管怎样，谬误确实存在。但是，海德格尔并不认为一个句子与事实不符就是谬误。谬误更应该是指对事实的遮蔽或扭曲，其形成并不仅限于通过作出错误断言、通过省略或非言语行为这类方式。（正如麦考利所说：“其中每一个具体事件都为真的历史，有可能在整体上是谬误。”）相对而言，真理包含对事物的揭蔽。它包含着对事物的阐发或启示。真理是程度问题，是或多或少的问题，而不是非此即彼的问题。阐发永远不是完整的，也从不会是完全缺失的。（参见xxvi.95：“每一门哲学，作为人类所属事物，都内在性地失败了；上帝不需要任何哲学。”）因此，海德格尔很少把他自己的观点说成是真的，相应地，也很少把其对立者的那些观点说成是错的。他发出的光芒只有这么远，而他的反对者也从未完全处于——或者把我们完全置于——黑暗之中。更多时候，他认为他的反对者不够“创意”或“原始”（ursprünglich），因为他们不够接近事物的“本源”（Ursprung）或者根基。他们所发出的光芒也不能照得很远。当然，他们可能还会遮蔽事物，不仅用错误的光芒呈现事物，而且把光芒照向错误的方向。

海德格尔没有把对立者的观点指责为错误，还有另外一个原因。此在是寓于（此）真理中的，否则它就不可能存在于这个世界。但它也存在于非真理中。不只是因为存在物需要通过此在来揭蔽或阐发——并且一直都是以不完善的方式来进行，而且还因为此在有着曲解自身以及其他存在的实质倾向。一个哲学家也是此在，因而也易于作出同样的曲解。哲学错误不是纯粹的错误；哲学家犯错是因为此在犯错。哲学家的错误揭蔽了此在的一个基本特征。

沉沦

为什么此在会犯错？这显然有很多原因。因为此在首先浸没于世界万物中，它倾向于把自身当做一个事物，当做有待上手的，或更有可能当做像它所要面对的事物那样是现成在手的。［海德格尔把这称做是“将对世界的理解本体性地反照回对此在的阐释”（《存在与时间》，16）。］出于同样的原因，此在倾向于忽视那些明显的事物，即太接近于显在的事物；不仅会忽视它自身的本质，还会忽视它自身的在世存在，而对于它所要面对的实体却不是这样。另外，此在服膺于“常人”的威力，它做、说、感觉和思考事物只是因为那是“常人”所做、所说、所感或所想。与此相关的是哲学家们——当然不仅仅是哲学家们——的倾向：屈服于传统、接受继承下来的概念、信条以及看待事物的方式，而不是让事物接受充分的独立审视。海德格尔将这些分明的犯错方式归属

于Verfallen，即“沉沦”，也就是从自我跌落到世界中去。

在《存在与时间》中，沉沦一词是通过论述断言的进一步发展过程来引入的。断言实质上是可以传达给别人的。断言的发出者是在断言所关涉的实体在场的情况下作出断言的。但是当断言从一个人传给另一个人时，就被那些对该断言的原初证据不熟悉的人们所接受，而这些人只是因为此断言是“常人”所说这个原因便接受它并传给别人。言谈（Rede）已经变成了闲谈或闲聊（Gerede）。闲聊的一个近亲便是好奇，在德语里是Neugier，字面意思即“猎奇欲”。好打听的话匣子总是伺机寻找最新的新闻。一个人看和读“一个人”或“常人”被要求已然看到或读到的东西。闲聊和好奇心会带来歧义或两面性——德语中的Zweideutigkeit这两层意思都有。当大家什么都聊的时候，就无从分辨谁真正地理解了什么——或许只有一种情况例外，那就是真正了解这件事的某个人却并不闲聊这件事。当问题真正敞开时，就以已解决的方式提出来。但是歧义和两面性也在消极地影响我们与他人的关系：“戴着一副‘彼此支持’的面具唱着‘相互反对’的戏。”（《存在与时间》，175）所有这一切以及更多的情形都是根源于沉沦：

> 此在首先并通常寓于它所操劳的“世界”。那种“沉隐于……”的状态多半具有在“常人”之公共性中消失这一特征。首先，此在总是已经从自我跌落，这是成其为自我的一种真正能力，并且已经沉沦到“世界”中去。“沉沦”到“世界”中意味着沉隐于相互存在之中，只要后者是由闲谈、好奇心和歧义引导的。
>
> （《存在与时间》，175）

说此在已经从自我跌落下来，并不是说它在这之前处于一种非沉沦的状态。此在总是已经从自身落进世界，正如我总是已经交纳了个人所得税而从未拿到我的全部薪水一样（即使没有个人所得税这一类的东西，我也拿不到我所谓的全部薪水）。

海德格尔对于“沉沦”的论述是非常生动和吸引人的，但是也带来了一些疑问。他现在坚持认为我们所处的一般日常状态是一种沉沦性和非本真性的状态。但是怎样才能合理解释生活为闲聊、好奇和歧义所引导的作坊里的工匠呢？这也许对记者和他们的读者、文化消费者以及哲学家说得通。这位诚实的工匠也许会传播与他的手艺没有关系的闲言碎语，或是对邻居的风流韵事好奇，并且对他们讲一些模棱两可的话。但是做这些事并不是他每天生活和工作日程中的重要部分。那么为什么沉沦是他的存在中不可或缺的部分呢？这里有两点原因。首先，这个工匠“切近并且大部分地”浸淫于他的日常工作中，除偶然的情况以外并不会退后一步来整体性地审视他的生活和状态。其次，他所工作于其中的世界是公共性的而非私人性的世界。这个世界从他人或者更确切地讲是从无名的“他们”那里获取意义，而不是单单从他自身获得意义。他做某个型号的鞋子是因为他们的要求。他用皮革和锤子来做鞋，因为人们都这么做鞋，而且这些用途也是社会赋予锤子和皮革的。所有这些都有道

理：就他所知，没有更好的方式来做鞋子了；并且鉴于他是一位有能力的鞋匠，他制作的鞋子也有市场，他要转行的话那就是愚蠢的行为。（他也许会用他的锤子砸碎竞争对手的脑壳，但这不会使他更本真或将他从沉沦的状态中抬升起来，因为，锤子可用来杀人也只不过是一种受到承认的看法，尽管这个用途是为大众所反对的。）这就是此在的日常状态，并且在海德格尔看来，这种状态离闲聊、好奇和歧义并没有几步远。

沉沦性和非本真性错在哪里了呢？从某层意义上讲，它们完全没错。它们是人类困境的必然特征；我们不能跨出我们所处的状态去用一个外在的标准衡量它。但从另一层面上讲，海德格尔认为它们会导致错误。浸淫于世界，或者浸淫于世界上的事物，会让我们认为自己是现成在手的，是会思想之物，是一个工具、一架机器或一台电脑。如果我们嗜好闲聊，我们就会将断言从它在世俗性意指中的锚定地抽离出来，并将其看做自主的“判断”。从这些方面讲，此在对存在的理解是一个不可靠的指引。但这些错误本身并非必然是由“常人”的闲聊强加给我们的。“常人”可能会说人是机器、断言是“判断”，但那是单独的一类错误根源。如果我们相信人是机器（或“主体”），因为这是在我们应对外部世界的过程中人展现自身最显著的模式，那么我们无须“常人”来告诉我们这些。另一方面，“常人”所说的可能是对的。简单接受“常人”的所言也许是不体面的、无助于加深理解的，不符合哲学家的职业特点，即将目光限定在学说，或者至少限定在学术会议或近期刊物上传播的那些问题上，而这些问题可能是恰当的，所给出的回答也可能是正确的。无论如何，过去那些伟大的哲学家们——亚里士多德、笛卡尔、康德——也会走错路。不过，他们当然不会因此就比海德格尔少半点本真，或者对闲谈或“常人”少半点拒斥。海德格尔似乎将一个人的信仰的真理性，同这个人自己的“本真性”以及他对其信仰的坚持融合在了一起。他并不是第一个这样做的人。柏拉图也认为哲学不仅仅是获取知识的有效工具，而且还是一种有极高价值的生活方式，亦即让人睁开审视真理的心灵之眼的生活方式。

沉沦和真理

如果我们回顾一下海德格尔关于真理的论述，就可以针对其中一些指责为他辩护。真理揭蔽和被揭蔽，是照亮外部的光线和被投射出的光线。那些只是接受或者传播当前闲言碎语的人，是无法放射出自己的光芒的，即使这些闲谈碰巧从某种意义上讲是正确的。相反，一位伟大的哲学家，即使他的观点是错误的，也在发射自身的光芒。海德格尔认为，他所犯的错可能源自没有经过足够的审视就接受了传统中的某个观念。但是无论如何，哲学家的思想不可能是全然错误的。哲学家的思想永不可能被简单地确定为对或错。正如海德格尔说他自己那样，哲学家的思想总是“在路上”，在流变中，却从来不在终点上。它们总是发出足够的光亮给我们指出正确的方向，即使这样会偏离哲学家本身。闲谈不能做到这一点。闲谈是迟钝的、自我封闭的。它会让我们“镇静”下来，认为事情得到了完全解决，让我们不愿看得更远。

海德格尔不是简单地拒绝其对立者的观点。他想揭示的是，哲学家们的错误源自此在本身的一个根本特征，即它的沉沦。为了做到这一点，他声称像工匠专注于自己工作这样的日常此在，也容易犯跟哲学家们一样的错误，而哲学家犯的错仅仅是日常误解中高雅一些的概念性版本。在下章我们将会看到，海德格尔认为亚里士多德对时间的论述——时间是由“当下”或瞬间组成的无休无止的连续体——不仅是一般希腊人的时间观，而且还是“流俗的”或者“庸常的”时间观念或对时间的理解：“这种理解（时间）的庸常方式在传统时间观念所提出的阐释中已经很明显，这种时间观念从亚里士多德一直延续到柏格森甚至更晚。”（《存在与时间》，17及下页）我们为什么应该同意，哲学家的时间概念或者（比如）自我概念已经潜在地蕴涵于日常性此在对这些问题的前概念理解之中了呢？一位不进行哲学思维的工匠，显然不会用观念术语来思考诸如他跟其他事物一样也是事物，或者时间是当下组成的连续体这样的问题。这些想法从未出现在他的大脑中，而且即使这些想法呈现在他面前，他也不可能迅速同意。为什么我们应该说他隐在地把自己理解为物、把时间理解为当下的连续体呢？一方面，海德格尔认为日常此在对存在的理解必须紧密地对应于海德格尔对存在的观念性论述。如果工匠把自己绝对性地看成（比如说）一架机器，而且只把时间绝对性地看做是当下的连续体，而不是看做（比如说）做事情所花的时间，那么他就无法做好自己的工作，或者找到他在这世界上的位置。如果真是这样，日常性此在就完全受到了蒙骗，无法为存在的意义提供线索，或者说至少不能给出比亚里士多德或笛卡尔著作所给出的更多的线索。但是为什么会这样？这会阻止人们去相信海德格尔能够表明芸芸众生中只有他一个人是清醒的，而其他人都被蒙骗了。海德格尔自己也是此在，正如亚里士多德和笛卡尔一样。他需要一些线索以便指导他对存在进行概念论述；而且，如果这不只是他对存在的独特的个人化理解，能够引导他只产生自己对存在的独特的私人性概念，这一理解就一定是他同别人在很大程度上一起分享的一种理解。日常性此在就不会在对存在的理解中完全受到蒙骗。但是，它在前概念性层面上对存在的理解是完全正确、毫无瑕疵的吗？如果是这样，我们又该如何解释哲学家们在尝试将这种理解概念化时常常犯错误呢？如果哲学家犯了错，日常性此在在某个层面上也一定是犯了同样的错误。不这样认为就意味着把哲学家作为另类分开，把他们的理论视做同日常性此在（以及他们自己的）对存在的前概念性理解没有关联，尽管与没有哲学头脑的闲谈者的闲谈还有些类似。因此，海德格尔坚持认为我们所有人都处于沉沦状态。否则，哲学家所犯的错误就无法得到解释。

本真性的行话？

1964年，西奥多·阿多诺出版了一本批评海德格尔的书，题目为《本真性的行话》。题目所体现的抱怨是海德格尔所能体会的。行话是一种形式的闲谈，海德格尔却并不喜欢闲谈，因为闲谈是对脱离了思想、感觉和感知的语境的重复陈述，而思想、感觉和感知正是陈述产生的本原。那么，我们是不是就该接受海德格尔自己的哲学，把他的哲学当成我们自己的并且传递给他人呢？恐怕未必。那样的话就会成为闲谈和非

本真。我们是不是只有到被激发起来进入本真状态时，才听从海德格尔的语言，开始进行我们自己的哲学探索？也不是。那样就类似于好奇了，是对新奇事物的渴望。我们要做的也许是这样：在我们遭遇海德格尔而受激发进入本真状态时，我们对待海德格尔应该像他对待亚里士多德、笛卡尔和康德那样，阐释并厘清他的著述，以此作为建立我们自己新思想的基础。［海德格尔用各种方法描述他研究其他科学家的方式：如阐释、“解析”（Destruktion）——很接近德里达的“解构”、“复述”，以及后来的“对话”。］

烦

此在迄今已展现出了多种特征。海德格尔给它的一般日常性下了这样一个定义：“在世存在是沉沦而揭蔽着、被抛而筹划着的，对于它来讲，无论是在同‘世界’一起的存在之中还是在与他者一起的存在之中，最为自我的存在能力都是一个问题。”（《存在与时间》，181）就其他特征为其派生物或作为其二级附加特征来讲，这些特征中没有一个是基本的或者“原初的”。与“世界”共在（也就是说同人类之外的其他实体打交道）并不先于与他人共在（亦即与他人之间的交往）。反过来，说与他人共在是优先的，而与用具共在等等只是从前者派生的二级特征，这也不对。或者回过头来讲，理解和情绪，亦即“心理状态”也都不是原初的；两者都同等地参与了我们对世界以及我们自己的揭蔽。它们就像海德格尔所讲的那样，都同样是原初的或者“等原性的”。另一方面，这些特征互相联系不可分割。不可能存在这样一种实体，它能够与“世界”共在却不与他者共在，或者说能与他者共在却不与“世界”共在。没有哪种存在有理解而没有情绪，或者有情绪而没有理解，以此类推。

我们该如何赋予这些关于此在的论述以统一性呢？如果把它的所有这些特征都视为根植于此在的基本状态烦（Sorge）中，我们就能做到。烦跟英文的care一样，通常也有两层意思：首先，表示对某事物的“关心”和“担忧”；其次，表示“照料”某物。海德格尔所使用的“烦”这个词两层意思都涉及了，但它的意义要比每一层意思都更基本。即使某个人就这类词的一般意义来讲是没有烦恼的、无忧无虑的或者心不在焉的，在海德格尔所谓的意义范围内，这个人仍然是烦着的、心有所虑的。正是因为此在的在世存在是烦，我们才会谈论它对诸如鞋子和锤子这些有待上手的事物的关心（Besorgen），才会谈论对别人的牵念（Fürsorge）。不过，有关心和牵念就有漠视、蔑视和仇恨；缺乏烦、关心和牵念的实体是诸如石头、树木和动物这类完全不具备这些能力的实体。烦有别于意愿、希望、努力或认识这些具体的态度。某个人不管愿意做什么事、希望做什么事以及努力争取什么东西，这个人事先都要烦。某个人要想获得知识，首先就得烦。在极度抑郁或者焦虑中，也是我们在清醒时最接近于缺乏烦的时候，这时我们会发现难以对任何事情产生意愿或愿望，甚至不会想要从我们的状态中解脱出来。

尽管烦体现了此在的整体，它仍然是复杂的。海德格尔将其定义为：“先于自身、已作为（与在世中相遇的他物）共在的存在。”（《存

在与时间》，192）烦因此涉及我们先前遇到的三个组成部分。此在先于其自身。它是它的可能性，它暗自踌躇，想知道下面该做什么；它取决于某物。海德格尔将此与“生存”和“理解”紧密联系起来；而且正如我们在下章将会看到的，它还将此与“将来”也联系起来。此在已经在世。这与“被抛”和“事实性”——此在“总是先在”于一个特定的情形中，而且这一情形决定了它可获得的可能性——有关，还与揭蔽了我们将要看到的乏味的被抛性的情绪或“心态”有关，并与过去有关。此在与在世中的实体同在。它参与一项任务，比如说锤击，或者只是做白日梦。海德格尔将此与沉沦性联系在一起，并且，我们将会看到它还同当前联系在一起。烦这个概念因此囊括并重新整合了我们迄今对此在的了解，也潜在地事先指出了此在的时间属性。烦与世界的意指性相关。只有在此在为烦的情况下它才居于一个意指世界中，也只有居于一个意指性的世界中此在才为烦。

哲学的丑闻

海德格尔在结束《存在与时间》的第一部分时讨论了这样一个问题：外部世界是实在的还是非实在的？更确切地讲，他实际上是在排斥这个问题：“哲学的丑闻”不像康德所认为的那样，是指无法证明外在于我的事物的实在性，而是指这样一个事实，即“人们一而再再而三地期待着、尝试着这样的证明”（《存在与时间》，205）。关于这个问题有两个相关的缺陷。首先，它对此在的看法不恰当，认为事物或这个“世界”外在于此在。其次，它对事物的存在和世界的存在的看法不恰当。首先来看看此在，此在和它的外部世界的界限在哪里？介于我的身体和它的周围环境之间吗？显然不是，至少对于这个问题的用意来说不是。表明我身外存在着事物并不是哲学的兴趣所在。一旦承认我的身体是存在的，也就已然承认了存在着一个外部世界。那么在我和世界之间，我的身体是不是被看做外在于我而非内在于我的某物？这样我就被看做是一个纯粹的、“非在世性的主体”。而这肯定是一个认识主体而不是行为主体，这种主体达及世界的方式是通过它自身的内在状态——印象、理念或是其他的什么。但我并非这样。我的存在是烦：我在一个熟悉的环境里烦恼着做这做那，我在本质上存在于这个世界中。我达及世界及其事物的过程没有理念或任何类似的东西作中介：我听到的是“嘎吱作响的马车”，而不是“纯粹的声音”（《存在与时间》，163），我看见的是树木而不是理念。

关于外在世界实在性问题的第二个缺陷是这样的：如果我的存在是烦而且我本质上是在世的，那么仅仅把这世界及其中的事物看做是实在的或“现成在手的”就不可能是正确的。将世界看成为实在性的，是一种次级的、派生性地看待世界的方式，对应于将此在看做是虚空的、非在世性的主体。这个世界是我以烦的方式与之打交道的意指性场域，而不是一个“外在客体的集合”。世界上的事物原本都是有待上手的，是待我们所用的器具。

没有此在的世界？

但故事并没有到此为止。也许我从来没有存在过。那又怎样呢？没什么大的不同。事物照常进行，跟现在没多少不同。但是此在也可能没有存在过，人类也有可能完全不会出现，就像按照推断，曾经没有人类存在时一样。（《存在与时间》，227；参见xxvi.216）在这样的“世界”里都存在什么呢？也许只有存在者而没有存在：

> 各种实体与它们被揭蔽的经验、它们被发现过程的熟识度以及它们的特性被确认的把握度基本无关。但是存在只“存在”于对某些实体的理解中，诸如对存在的理解之类的东西原本就属于这些实体的存在。
>
> （《存在与时间》，183；参见xxvi.194）

没有此在就没有存在。真理也就不会存在，甚至牛顿定律都不会真确，即不会在海德格尔的意义上为真。（《存在与时间》，227）“世界”也不存在了。但还是会有存在者或者实体，即没有存在的存在者。也许海德格尔想说的是，它们没有具体的存在模式。很明显，它们不能拥有此在的存在模式。它们也不可能像器具一样有待上手。难道它们不能像树和岩石那样现成在手吗？不能。这又是海德格尔理解事物的一种方式，尽管是次级的、派生性的方式。即使这类存在也涉及揭蔽和真理。

没有存在的存在者会不会或多或少就像科学家所描写的那样，是非意指性的粒子集合呢？但是一个科学家自己也是此在，具有此在所具有的所有特征和局限，被“抛到”一种无处可逃的境地中。我们能不能肯定，他在这个情形中所获得的发现（或者如海德格尔所说的“投射”）如实记录了没有此在的世界的样子？按照同样的思路，R.G.科林伍德引用J.W.N.沙利文的话说：“热力学第二定律只是因为我们无法处理一定限度下的极限值才会为真。如果我们的宇宙居住着智能型的细菌，它们就不需要这个定律了。”[《自然的观念》（牛津大学出版社，1945），24n.1]科林伍德又说：“某种智能型有机体，如果其生命有着比人的生命更长的时间节律，它就会发现，这个定律为假的程度大于其不必存在的程度。”（同上，26）海德格尔对科学的回应与此相似，尽管不完全一致。他把科学看做是一种次级现象，仅仅作为此在的存在方式之一，是从更加日常性的存在方式中派生出的并且不可还原性地依赖于其他存在方式。尽管科学家使用设备而且对实验室的布局很清楚，但是假设我们同意——也许与海德格尔自己的观点相反——科学可以公正地论述此在不在场的情况下存在的样式，接下来会推导出什么呢？我们不妨这样讲：

1.在此在不存在时，所有事物——如岩石、树木——仅仅是分子的集合。

我们也许还会继续说：

2.即使面对此在，各种事物——如岩石、树木或锤子——仍是分子的集合体。

但是对于下列说法我们可能会有些迟疑：

3.像锤子这类的事物，即使面对此在，也只不过是分子的集合。

或者说：

4.事物，比如锤子，其实质（从本质上讲）就是分子的集合。

或者说：

5.事物，比如说锤子等，是由此在赋予其意指性的分子集合。

3、4、5句并没有明显地延续1、2句的思路。海德格尔摈弃了第5句。这句与我们的现象经验格格不入，它的意思是说我们首先感知没有意指的分子，而后才把价值附加上去。但是本体论一定要反映现象学么？锤子难道就不能仅仅或者实在性地作为分子的集合存在，即使我们通常并不这样看？它不可能只是分子的集合，就像句3所申明的那样。被此在以锤子来理解或阐释的分子的集合，并不仅仅就是分子的集合而再也不会是其他什么了。此在会产生影响。在一个有着此在的世界里，某物或许会与在一个没有此在的世界里有所不同。它会不会实在性地或在其本身中就是分子的集合，并且只是表面上的一把锤子或者只是为我之用的？但我们为什么要这么说呢？（约翰逊博士说过："将圣保罗教堂敲打成一堆原子，请想象一下任何一粒原子；那肯定是没有任何用处的。但是，如果把这些原子集合在一起，就有圣保罗教堂了。"）事物之本身和它只为我们所用时的状态的区分，来自于我们对存在的理解，而不是来自于脱离了此在的事物性质。如果没有此在，就没有这些区分：每个存在都和其他任何存在是平等的，没有前景或背景之分，没有深邃和肤浅之分。我们没有资源可资利用来描述这样的情形：我们提出的每一次描述，都已经受到我们对存在的理解和我们自身所处的意指性世界的干扰。那我们为什么又会说，在我们所熟悉的承载着此在的世界里，锤子本身只是分子的集合，并且只为我们所用呢？这样做毫无道理。这不是从对一个没有此在的、无锤子的世界的合理描述中推断出来的。它毫无道理地优先考虑了科学家的理论研究，而没有优先考虑工匠的周全的关注。海德格尔正是基于这些原因才相信本体论和现象学重合在了一起。

第七章
时间、死亡与良知

在海德格尔对此在的一般日常性的论述中，时间只发挥了次要的作用，虽然此在先于它自身这一论断已经隐含了时间。但在导论中他告诉我们时间对存在的问题至关重要："所有本体论的中心问题植根于时间现象中。"（《存在与时间》，18）时间对此在的分析同样至关重要："此在的存在在时间性中找到意义。"（《存在与时间》，19）为什么时间如此重要？

为何是时间？

为什么是存在与时间？为什么不是存在与空间？或者是真理或虚无？海德格尔没有明确提出这些问题，但是给出了回答这些问题的很多答案。他认为存在传统上就被用时间来观照。"存在"在希腊语中是ousia，与之相关的parousia一词则是指Anwesenheit，即"在场"的意思（《存在与时间》，25）。因此，希腊人用时间性在场来观照存在。不过，这是不正确的。Parousia 只是由ousia衍生出的众多合成词中的一个。将ousia与表示在场的parousia关联，与将其同（比方说）表示不在场的apousia关联起来没有什么两样。在任何情况下，parousia都既可以表示时间性存在，也可以表示空间性存在，比如一个人出现在战场上。其实也有理由认为希腊人，至少是希腊哲学家，把存在与时间性在场关联起来：比如说柏拉图把存在只赋予不变的、永恒（或是永恒在场）的形式或理念，而不赋予那些"成为"中的、发生的、消隐的或灭亡的事物。但海德格尔在这里没有给我们这样的理由。



图61969年10月，海德格尔与埃尔弗里德在他们的小屋前

他也注意到哲学家们通常会依据时间性来划分实体。他们把人、植物和讲话这些时间性实体同数字和命题这些非时间性实体区分开来，这些又同像神这样的超时间的实体区分开来。（《存在与时间》，18）但是这种划分只不过是一种“暗示”，即存在只与时间关联。毕竟，只要时机恰当，海德格尔随时都会摈弃传统；他没有权利在传统适合他的时候才去请求它的支持。在任何情形中，他自己都会摈弃对实体的这种划分。他摈弃它是因为他不相信存在着非时间性或超时间性的实体。无论是在海德格尔的世界里，还是在高于或低于海德格尔的世界里，都不存在超时间性的上帝。如果存在的话，也就会存在独立于此在的永恒真理（参见《存在与时间》，227）；而现在的事实是，揭蔽存在者的历史任务是由有限的此在而非上帝来执行。与海德格尔同时代的许多哲学家，其中包括胡塞尔，曾假设在物理现实的第一场域和心理现实的第二场域之外，还应有一个感知或意义的“第三场域”。但是海德格尔认为，这一假设“同中世纪对天使的猜想一样令人质疑”（xxiv.306）。非时间性的命题、意义和理论都不存在。这些就是此在存在的所有方式，就像此在一样有着历史性和时间性。因此，海德格尔在这里所使用的分类法正是他所摈弃的。

如果我们看看非哲学家的语言，情形也好不到哪里去。在少数几个

段落中，海德格尔提出了“为什么我们不会同等程度地谈论存在和空间”这个问题。他在其中的一段里面写道，普通词汇涉及的空间隐喻要多于时间隐喻。（xxxi.119）“此在”本身就是一个空间词汇。（xx.344）这一点自是理所当然，因为此在既是空间性的也是时间性的，否则就不可能存在。

那为什么时间是特殊的？有一种回答是，此在在时间中生存有着比在空间中生存更为深层的意义。它诞生于一个具体的地点和一个具体的时刻，这个地点和这个时刻都不是由它自己选择的。如果说我的出生地点决定了我以后的教育和文化熏陶——比如说我的母语是英语或日语，那么出生地就当然是重要的。但我的出生地没有多少内在的重要性。即使它会影响我早年受到的养育，如果愿意，我也可以通过旅行和学习来弱化它的影响。然而，我的出生时刻给我的影响却不能这么轻易地被消除。如果我出生在1800年，我就不可能读到《存在与时间》这本书，假设人的最长寿命为一百一十五岁左右的话。我的出生日期限定了我在时间中所处的位置，并因此限定了我所可能选择的行动路径，而我的出生地却不可能这样对我在空间中的位置给予限定。

人需要自身生存的空间。在完全静止的状态中生活尽管可以想象，却绝对不是惬意的。但是，惬意的生活不一定就要四处游历。有人即使从未离开过自己出生的小镇或村庄，也一样可以活得很好。而生命则需要活到一个足够长的时间跨度。生活是由决定和活动组成的，完成这些的先决条件就是要有时间，并且关键的是还要花费时间，而不怎么强调空间：我会问现在或接下来做什么，却不会问在这里或在那里做什么。

本真与非本真之间的区别之一就是，本真此在并未浸淫于当前和即刻的过去和将来。本真此在向前看到它的死亡，向后看到它的诞生，并且越过它的诞生看到历史上的过去。为何是这样的？为什么不去走访遥远的地方，哪怕是在想象中？一种回答是：空间或地理上的旅行不能像时间意识或历史意识那样能使一个人对自己的生活作全面的考察。还有一种回答是：我现在所处的情境以及它所提供给我的可能性很大程度上取决于过去——包括我过去的生活和我所处文化的过去的历史，而与遥远的地方正在发生的事情基本无关（或者至少关联的方式不一样）。为了把握我现在所处的境况，我应当阅读（比如说）亚里士多德——对现今人们的思维方式仍有影响的人——而不是那些无法给我同样影响的当代外国作品。传统通过时间而非空间传递。（这就是为什么当评价一幅绘画作品或一部文学作品时，我们总想知道到底它能否经受“时间的考验”而不是它是否能经受“空间的考验”。）

因此，此在的生活所涉及的更关键的是时间而不是空间。但是，海德格尔对世界以及此在达及世界也感兴趣。两个有关时间的传统问题影响到这些方面。第一个问题让亚里士多德和圣奥古斯丁颇费思量。只有当前时刻当下存在着，而过去不再存在，将来还未存在。因此没有超越时间的事物或事件，没有在时间中持续的世界，只有即刻的世界的时间性片段以及其中的客体和事件的时间性片段。第二个问题让康德、胡塞

尔和古代的思想家们感到困扰。我只能感知——看、听、触等——当下时刻有什么存在；或者，如果我们把光速和声速考虑在内，还能感受到刚过去的一瞬间的事物。那么，我们怎么能意识到过去、将来或一个在时间上持续的世界？这两个问题都特别与时间相关，而与空间没什么关系。我们不会被诱使去这样想：空间上离我们很远的事物不存在是因为它不在这里。我们的感觉，特别是视觉，从任何一个给定的角度向我们揭蔽一个或多或少延展的空间范围。

海德格尔没有明确说明这些问题，但他仍对它们感到困扰。他的解决方法之前在亚里士多德、奥古斯丁和康德的阐述中已有所预示（《存在与时间》，427及下页），具体如下：此在在其意识中并未拘限于当下时刻，它既向前展望未来又回过头来追溯历史。此在是时间性的。正是此在的时间性使得世界在真正意义上才是时间性的，而且开启了“世界时间”，展露了一个持续的世界。人类不只是一个渺小的生物物种，在几百万个天体之一上面进化起来，不只是一个只存在于宇宙历史中微乎其微的一段的物种。海德格尔并未否认科学上的这些发现。曾经此在并不存在，尽管当时有存在者。但是，像宇宙这样的意指物乃是源于人类。正是此在派生出的这种意义才允许我们说，一些事情是有意义的而其他的则是琐屑的。此在进入世界是一件具有重大意义的事件。此后历史、意义、世界性，而且从某种意义上讲还有时间本身，都开始了。在海德格尔哲学里，此在接手了传统上本为上帝所承担的一些职责。此在的优势在于它是有限的、在世的和时间性的。不同于无限的、超时间性的、不变的神，此在面向世界也开启了世界。

海德格尔在《存在与时间》的第二部分并未直奔时间，而是从对死亡的论述开始。

死亡

海德格尔告诉我们，此在总是先于其自身，总是在准备着面对尚未实现的各种可能性。那么我们如何去从整体上把握此在呢？它似乎总是在躲避我们的把握，从不以实然和完整的面目把自身呈现给我们，实际呈现给我们的是尚未实现的可能性。但对于此在来说，存在着一个终极可能性，这一可能性会终止所有的可能性，那就是死亡。

这样一种引入死亡话题的方式也许有点牵强或者不自然。一个人无法对自身的生活给予完整的描述，即使他知道他会死，原因在于一般人并不知道自己何时或如何死，以及在死的同时他会做些什么。一个哲学家或许能对此在进行大致完整的描述，比如简单地说这样一句：此在总是先于自身的。他不需要明确说明此在具备哪些可能性，它又将如何实现这些可能性。只要说在它的生涯中的任何时候都有可能性就足够了。他肯定会提到死亡，因为死亡是此在的一个重要特征。但是，死亡的可能性并不是为了确保论述的完整性而作出的唯一重要的考虑，它只是此在的特征之一。“还有，”他也许会说，“我千万不能忘了加上这句：这不会永远持续下去，此在总有一天会死。”

但是，海德格尔有充分的理由引入死亡这个话题。首先，死亡并不仅仅是，甚至并不主要是发生在一个人生命尽头的一件事情。此在意识到它会死，在任何时刻都有可能会死，这就意味着“垂死状态”、它对自身死亡的态度或对自身死亡的“面向状态”都渗透在它的整个生活中，并决定了它的整个生活形态。对死亡没有预见的生活将是一种无休止延期的生活。如果说我面前拥有的是永恒的生命（并且体力和脑力永不衰退），为什么现在要找麻烦写这本书呢？无论是作为哲学家还是自传家的此在，如果没有死亡就无法对自身进行完整的描述，原因就在于死亡无时无刻都萦绕在此在的生活之中。

引入死亡话题的第二个原因是，死亡尤为清晰地分辨出了绵羊和山羊、本真和非本真。迷失在匿名的“常人”中的非本真同意“人会死”。这是他人闲谈中涉及的，并且是模糊地涉及的，比如把自杀看成是“做蠢事”。但是他们遮蔽了我自身死亡的永远在场的可能性，甚至遮蔽了我自身死亡的切近性。他们把垂死看做遥远的可能性，就像只会发生在别人身上而不是我自己身上——也就是说，只要我不抽烟、不参战或者不“做蠢事”。相反，一个本真的人总是意识到他自身死亡的可能性；在面对死亡时他会焦虑，尽管他不会害怕。他看着自己所处的境况以及境况所呈现给他的诸种可能性，并且借助意识，在它们中间作出抉择。意识到自己的死亡会将自己从“常人”的掌控中夺回：既然此在是要亲自去死的——垂死不是合作性的或共同性的事务——死亡就“把它作为个体单独的此在来要求它……把此在个体化为它自身”（《存在与时间》，263）。这赋予此在一种特别的自由，“朝向死亡的自由”（《存在与时间》，266）。

引入死亡话题的第三个原因是它为海德格尔对时间的论述作了准备。非本真性的、日常性的此在当然是“先于它们自身的”——它们也将获得可能性——但它们不期待或者不“奔向”死亡的可能性，就像本真性此在所做的那样。但是此在只是奔向死亡，而不是跨越死亡。死亡将终止它自身的诸多可能性。这就意味着“本源性”的时间是有限的，会随着我的死亡而终止。（《存在与时间》，330）时间永远持续，但我的时间在慢慢消逝。这是否暗示了我没有理由为我的生命投保以便在我死后供养我所爱的人？或者没有理由为我死后作品的出版作些安排？当然不是。这确实意味着，无论我死后要作什么安排都要在死前完成。

这个“将来关闭了一个人将会拥有的可能；也就是说将来本身被关闭了”（《存在与时间》，330）。但是过去却不能这样关闭；海德格尔无意声称时间自一个人出生始而以其死亡终这一倾向。如我们将要看到的，他主要是对历史感兴趣。但是历史也给了海德格尔考虑死亡的理由，因为死亡使历史成为可能。这里的死亡，不是我自己的死亡而是我们祖先的死亡。历史就是与死去的此在打交道。过去的此在在意识到自身的必死性的情况下做出了辉煌的事迹，而且有趣的是它跟我们自己不同，因为它已死，但没有消失。

垂死

海德格尔说，从存在论意义上讲，“（对死亡）分析的结果表明，任何本体论的特征描述都具有特定的形式性和虚空性”（《存在与时间》，248）。“实体性地”看待这些结果是说将它们看做对此在作为生物体的Ableben，即死或亡的事实性声明。而“从本体论意义上”来看待它们的话，就符合海德格尔的精神意图，也就是把它们视做关于此在的存在以及关于它的Sterben，即此在之此在性垂死的哲学声明。海德格尔的结论是什么？它们包含以下几个命题：



图71970年海德格尔在勒托尔

1.我肯定是要死的。

2.我得自己去死。在一些特殊场合，他人会替我去死，就像他们会代表我去交电话费或者帮我去参加会议。但是迟早我是要自己去死的，不能让别人代替。

3.我会死的事实并不只是经验意义上的可能性，甚或是经验意义上确定无疑的。如果有一个人似乎不知道死是什么，这肯定是因为他“在死亡面前逃遁”（《存在与时间》，251）。

4.死亡会结束我的所有可能性，我死后不能再做任何事。

5.我的死亡时间是不确定的。

6.任何时候我都可能会死。

7.垂死赋予了此在以完整性。

8.死亡具有“非相关性”：死亡割断了一个人与其他人的所有关系。

其中有些命题，而不是所有命题，看上去是“形式性的和虚空的”。命题1和2能让人很容易接受，而且只是在它们有被遮蔽的倾向时才会特别有趣。它们并不是只适用于垂死：如果我并非快要死去，我肯定（比如说）会睡觉和撒尿，而这些我会亲自去做。命题3是值得怀疑的。通过归纳，我肯定会知道我将死去，根据是和我一样的前人的死亡以及我对自身年老的体验。海德格尔同意，“死亡”只在“经验意义上是确定的”，但他又说“就死亡的确定性来讲这又绝对不是决定性的”（《存在与时间》，257）。如果真是这样，“死亡”就必定与“肉体死亡”区别开来。如果说此在死亡的前提是它的肉体死亡，那么肉体死亡只在经验意义上是确定的这一事实要想成立，就需要有死亡只在经验意义上是确定的这个前提。海德格尔的意思并不是说，死亡和肉体死亡是完全区别开来的事件——就好像一个人的此在可能已死，但是他的肉体仍然是活蹦乱跳的，或者说在其肉体死亡之后仍作为此在活着。死和亡基本上是同时发生的，除了有可能在尼采和荷尔德林的情形中例外——在此二人身上，肉体死亡之前有一段长时间的疯癫。海德格尔的观点是，此在作为我的软件是首要的，而我的硬件肉体附属于它。因此在非经验意义上我知道我作为此在会死，但是从经验意义上讲我会作为一个生命有机体死去。这样并不就能推出死或亡可以离开对方单独发生，即使我能想象其中一方可以离开另一方发生。但是我怎么才能非经验性地知道我会死呢？

命题4也是有问题的。正如我们所看到的，我可以在生时对死后要发生的事作些安排。而且，对“来世”的信仰曾经——也许仍然——相当普遍。海德格尔声称他的“本体论”论述让这一可能性仍然敞开：

如果“死亡”被定义为此在的“终结”——也就是说，是在世存在的终结——这并

未暗示在以下两者之间作出了任何存在论断言：是否“死后”仍然有另外一个可能存在，不论是更高级的还是更低级的，抑或此在是否会“继续活下去”，甚至“活过”它自己，是“不死的”。

（《存在与时间》，247及下页）

海德格尔声言，他的论述也许会被任何人接受，不管他们信不信永生，并且还声称这个问题只有在我们对死亡进行观点模糊的论述之后才能恰当地讨论。但是他的论述真的能与永生相融合吗？如果此在在本质上存在于这个世界，那它又怎么能在从这个世界消失后仍作为此在存在下去？如果它不作为此在存在下去，它又会以什么身份存在下去呢？抑或此在死后在某种程度上继续在世，像鬼魅一样出现在世界上，或是进入了另一个世界？海德格尔几乎没有给这些信仰留下空间。不过，尽管不太站得住脚，它们表面上看来也还没有如此荒唐，以致对它们的否定是“形式性的和虚空的”。

命题5足够算得上正确。即使我决定在某个确定的时刻自杀，不一定我就会活到那个时刻，也不一定我就会实施我的决定，不一定炸弹会准时爆炸。命题6似乎是从命题5推出来的，但事实上并不是。举个例子，我不可能活过二百岁才死，尽管这是因为我肯定会在下一个百年之内死去；我什么时候死虽然不确定，但还是有限定范围的。命题6的主要问题不在于它说到的部分而在于它没说的那部分。尽管有可能（possible）我会在今晚十点或之前死，但这又相当地不可能（unlikely）。我如何规划自己的生活，这毫无疑问取决于我在某一时刻会死去这一确定性以及我何时死的不确定性。如果我知道我会永生，或者说知道我会在今晚十点死，我现在就不会写这本书了。但是同样地，如果我没有相当的把握认为我会活着将这本书完成，我也不会这么做（或者至少我不会为做此事签定一个合同）。为什么海德格尔会忽略或然性呢，既然它对我的生活的管理同可能性一样地重要？部分原因是他把或然性与针对作为生物物种的人的寿命所进行的统计联系了起来。（《存在与时间》，246）它们针对的是亡而不是死。而且，即使统计学关涉的是我这一类人——英国中年男士、喜欢坐着抽烟斗的学者——它们并不关乎我本人的死亡，关乎的是我这类人的死亡。但是，很难看出对一个人的生活进行安排是如何不需要对这个人寿命加以估算的，不管这种估算是建立在对相对类似的其他人命运的观察上，还是基于一个人“对自身的感觉”。

海德格尔忽略或然性的第二个原因是，此在就是其可能性，此在自己可以决定如何存在。这是否表明我可以在任何时刻自杀？这似乎是不可能的。首先，人在任何时刻都可以自杀是不正确的，即使人在任何时刻死去是可能的。他引用了一句他认同的古话：“人一旦出生，就立刻达到了可以死的年龄。”相当正确。人可能在婴儿时期夭折。但通常人在幼儿期不可能杀死自己。人在睡觉、酩酊大醉或戴着锁链时也不可能自杀。海德格尔再一次否认自杀是对死亡可能性的回应，因为它使可能性成为一种现实而不是保留它的可能性。（xx.439）恰恰就是这个反对自

杀的观点的不充分性表明他对自杀有根深蒂固的偏见，也表明他在提及死亡的持续可能性时没有把自杀考虑在内。如果死亡是一种可能，同时又不是通常意义上可以选择的可能，我们为什么不能说，在某个特定时刻或者在一个既定时间内死亡是可能的（possible）或者是不可能的（unlikely）呢？

命题7为海德格尔的一个观点提供了极好的论据：此在不凭经验就知道它会死。此在是烦；它必须执行各种计划并且分配给这些计划一定的时间来安排生活。如果说它有取之不竭的时间可供支配，它怎么能做到呢？它做不到，就像即使我拥有无限量的财富我也无法成为一名审慎的金融经理人一样。但是，一个审慎的生命经营者或金融经理人需要知道比海德格尔所给予的更多的东西。他需要知道的不仅仅是他的生命就要终结或者他的资源有限。他还需要大致了解他能活多久，或者他有多少财富。如果我不知道我是拥有一百亿英镑还是一百英镑，我就无法明智地管理我的资金。如果我不知道我能活一分钟还是五百年，我就无法审慎地经营我的生活。如果在事件的自然进程中人大约在二十岁成熟，并且他们前面还有五百年可以充满活力地活着，那么他们就会更加反对冒险，不愿意牺牲剩下的几个世纪去喋血沙场或征服山峰，相比之下我们则比较愿意舍弃我们剩下的几年或几十年。

海德格尔并未给予此在足够的知识来作为烦而存在。但是，此在作为烦存在所需要的不一定就是知识。如果我认为我有大约十万英镑可支配，我也许会审慎地管理我的资金——即使事实上我有十万亿甚至是无限量的财富，只是我自己不知道。同样地，如果此在认为它会在七十五岁左右死去，此在可能会作为烦存在，即使事实上它会活得更久或永生。不同于审慎的资金管理者，此在肯定迟早会意识到它能比预想的多活很久（除非它患有周期性失忆），虽然它从不需要确定自己是永生的。对烦来说，重要的不是此在会死，而是此在相信它会死。海德格尔不需要反对这一点：对他来说重要的是“垂死”，人面向死亡的状态，而不是一般意义上的垂死或死亡。

在死亡中团圆？

命题8与命题2和4相关。如果死亡终结了所有的可能性（4），我就不能在死后再和其他人有积极的关系（8）；也许会有人仍然爱我或思念我，但我不能再报之以爱和思念。如果我得亲自去死，而不是有人替我去死（2），那么在我死后或临终，我就不能通过代理或代表的关系再与其他人发生关联。但是命题8包含的不仅是这些。垂死不像爱，在爱中某个人会是爱的对象，即使爱得不到回应。它也跟下棋不一样，下棋（通常）需要两个人一起下。它更像单人下棋。即使当两个或更多的人一起死时，他们也像在同一房间里玩单人下棋游戏一样，或者像两个人在同一张床上睡觉（这里取字面意思）。我们也许会说每个人都是孤独地死去。我们不妨加一句：每个人都是独自睡觉。

临终通常是件孤独的事情。但它是必须如此的么？为什么垂死或者

垂死的过程不能更像下棋或跳舞那样，每个人的行为取决于对方的行为呢？我们安排好同时向对方射击。一对恋人死于悲伤，因为两人都以为对方要死了。勇士们为守关隘而留下来面对死亡，但是每个人这么做的前提是其他人也这么做。这正如恋人们搂在一起睡着了，一个人这样做是在另外一个这样做的时候并且因为另外一个人也这样做。

然而，垂死的过程在死亡中，即在已死的状态中告终。人们死后不能像他在垂死时那样与他人相关。在这方面并非只有死亡如此。在没有梦的睡眠中，人不能像在入睡时那样与他人相关。我们通常只是从睡眠中醒来，并重新恢复跟他人的关系。但是，为什么即使这样死亡还是需要“把此在个体化为其自身”？有两个理由可以怀疑它的必要性。第一，虽然人在死后不与他人相联系，但人也不是一个孤单的个体，处于孤独隔离的状态下。死后，人与他人不发生关联，但并未与其他人隔离开来；人只是不存在了。第二，尽管一个死人不能从自身的观点来与他人相关联——因为他不再有任何观点——但对于死前的他和在他死后的其他人来说，他与在死亡中的他人似乎有着重要的关系。马拉松长跑中倒下的希腊人和在温泉关战役中倒下的斯巴达人被埋葬在共同的墓穴中；这样做在当时的人看来似乎很重要，因为这样就能纪念在死亡中或垂死过程中的战友情谊。如今正常的埋葬要求一人一墓，但是人们总是希望能被埋葬在确定的他人附近。海德格尔自己希望能葬在梅斯基希的父母身边。当他表达这一愿望时，对他死亡的预见并未将他个体化为无牵无挂的自我；他是弗里德里希·海德格尔和约翰娜·海德格尔的儿子，梅斯基希的本地人，死后跟乡亲们葬在了一起。这是非本真吗？当然，这跟他关心死后著作的出版一样都不是非本真的。但至少，海德格尔可能会回答说，看重对自己死亡的预见会迫使你考虑在重要意义上他人与你自己的那些关联。你不再会在他们的非本真中被消散掉，不会仅仅因为这是“一个人”要做的就满足于与家人埋葬在一起（或者同与你一同倒下的战友埋在一起）。我能不这样吗？按照风俗处置尸体要比按照风俗选择衣服更少些理由吗？海德格尔还是认为，至少在他生涯的这个阶段，垂死将此在个体化了：“从某种程度上讲，只有在垂死的时候我才可以绝对地说‘我存在’。”（xx.440）

本真的此在奔向自己的死亡。它会如何去做呢？答案在良知中可以找到。

良知

问题是这样的。如果此在奔向自己的死亡，那么它就能脱离“常人”的掌控，并且为它自身的存在方式作出本真选择，而不仅仅是接受“常人”所给予他的有限的可能性。但是，它是怎么做到的？“常人”早就为死亡作准备。常人告诉我不要担心，死是一种遥远的可能。因而此在仍然在“常人”的怀抱中。在这种情形下，此在实际上并没有良知，它对于自己是什么和要做什么不负责任，对任何事都没有负罪感。“常人”对事物负责，因为我是我所是的一切和我所为的一切，原因在于它是“一个人”的所是和所为。罪与责放在了“常人”的肩上。我甚至不去作

任何实际的选择：我只要遵循“常人”所规定的惯例。

传统意义上的良知基于道德、根据指令实施什么行为或禁止什么行为。它常常被看做朝一个人呼喊的声音，有时被看做是上帝的声音，尽管并不是一成不变的。就这个意义上的“良知”来讲，陷入常人-自我中的某个人会缺乏良知。良知告诉我做什么和不做什么，我是一个独立的自我，而不是常人-自我。它也许会告诉我不要做常人做的事或者告诉我去做他人不做的事。如果我还没有避开常人-自我，我就无法拥有这种意义上的良知：我不把自己看做区别于他人的个体，从自己出发作出选择。海德格尔用了同一个词Gewissen，来指代传统意义上的良知和他所认为的具有更基本意义的良知，但是为方便起见，以下分别用平常书写的“良知”（conscience）和大写开头的“良知”（Conscience）来区分它们[1]。不是每个人都有传统意义上的良知，但是每个人都有良知。良知不会告诉我具体作出或避免什么选择，或者采取或省略什么行动，但是会呼唤我作出选择、采取行动并且为此负责。在我可以选择之前，我必须选择去作出选择。正是良知让我作出这个选择的。只有在我已经选择了作出选择，回应了良知的呼唤，我才具备了良知。如果我听到了良知呼唤，是因为我想拥有良知。每个人都有良知，而且它也会不断地呼唤每个人。但是不是每个人都会给予回应，而且没有人会在任何时刻都给予回应。这就是为什么良知的呼唤只会是时断时续的。

如果我完全受“常人”奴役，我怎么能听到良知的呼唤？良知的呼唤又是怎么来的？这呼唤不是来自于上帝，也不是来自任何第三者。即使来自那里，这一点对回答我们的问题也没有多大帮助。我们仍然可以问：为什么有些人听到了上帝的呼唤而其他人却没有？是不是上帝的呼唤对有些人声音大一些而对其他人声音就更轻柔呢？抑或是有些睡眠者比其他人睡得更死呢？若是这样，良知的呼唤就像一个只能叫醒浅睡眠者的闹钟的响铃一样。但是这声音并不是来自外部世界，它来自此在自身；此在呼唤此在。它可以来自于此在自身，因为此在从未完全或不可挽回地迷失在常人中。此在退回到那些常人的安全境地，多亏了“此在面对自身的逃遁——面对作为使之成其为自己的本真能力的自身”（《存在与时间》，184）。但是，此在必须瞥见它所逃离的事物。正是它对本真自我的残留意识，才使此在既能呼唤自身又能间或对呼唤作出反应。

负罪和虚无

当此在回应良知的呼唤时，它想过同时拥有良知和良知吗？它是否获得了传统意义上的良知？海德格尔似乎并未对此给予肯定的回答。良知的呼唤，跟良知的呼唤一样，向此在揭示的是它是负罪的。但是这个意义上的罪（Guilt，这里的大写字母G同样表明是海德格尔的特殊用法）并不是此在只是偶尔服从的某种事物。每个此在都是负罪的，但只有本真此在揭示了它的负罪，而且在完全意识到负罪的情况下做事。关于原初的、无法消除的负罪的观念不是海德格尔的原创。他有时会把它归到歌德身上：“正如歌德也同样说过，行为者总是不凭良知做事的（gewissenlos，字面意为‘没有良知’）。在我选择想拥有良知的时候我

才能真正地按良知做事。”（xx.141）只是因为每个人都是负罪的，所以任何人都可能负罪。

为什么此在会负罪？以下有几个观点在发挥作用。此在自己作选择；它不能把对自身的责任转嫁到常人或其他任何人身上。此在从几种可能性中选择了一种；它必然会忽略一些有价值的可能性而倾向于它已选择的那个。任何选择都会有此在没有预见到或无意想要的后果，但是对于这些后果它同样要负责。本真性的选择有可能触犯由常人建立的规则。总而言之，当此在作选择时，也就是为了它的整个生命而不是接下来的两天选择一种存在方式时，它并没有什么最根本的理由作出这个选择而不是另外一个："我们把'负罪'的形式性存在观念定义为：一个被定义为'非'其所是的存在者的存在-基础，作为虚无的存在-基础。"（《存在与时间》，283）

为什么此在是虚无的基础？在它的一般日常性中，此在所作的决定是对它之前做过的事情的自然而然的跟进。比如说，我答应不迟于明天修好马丁的鞋，因此我必须在今天下午开始修这双鞋。即使我面临两难的困境——我应该让马丁赊帐吗？能赊的话可以赊多少给他呢？——也有一些现成的步骤可以用于解决这个问题。常人知道我在这种情况下应该干什么；我总是能按照他们说我应该做的去做。但是如果我选择的是整体生活的进程，情形就不一样了。我是否一直做一个鞋匠或者我是否应该成为一名牧师或进入政界？我过去的生活中没有什么能让我自然地去选择其中一项而不是另一项，因为我不是在一种事先确定的生活计划中来决定下一步该怎么走，而是在决定我的生活在整体上怎么走。咨询常人也没有用。常人很有可能会说放弃做鞋的决定是愚蠢的。但是无论他们说什么都不再相关。我在选择我自己的生活，而不是他们的，而我这么做的事实也暗示了我已摆脱了他们的控制。奔向我的死亡又转向我的出生已经取代了向常人-自我求助来作为决定事情的方式。但是，如此一来我的选择似乎就缺少外在的基础。我为自己所规划的生活是一种虚无。如果我反思可供我选择的选项，情形也不会更好。这不再是常人递给我看的一个菜单，而是一种事实。但是它受一种情形的制约：我不是自己选择。例如，我无法成为身披盔甲的骑士或者一名宇航员。与对事物的日常观点相反，良知呼唤的人生抉择似乎完全是偶然的。正如约翰逊博士所说的："只依赖理性选择一种未来的生活模式而不是另一种，这要求使用造物主并不乐意给予我们的那些能力。"

决心

那么本真的此在做什么呢？它变得坚决、果断，即entschlossen，这个词语与表示"揭蔽"的erschlossen有关，而它本身在字面上就有"揭解、揭开"的意思。因而，"决心（entschlossenheit）是此在的揭示性（Erschlossenheit）的一种特别模式"（《存在与时间》，297）。决心以一种新的方法来揭蔽此在；此在从它的诞生到死亡对其生命作整体性的考察。它以一种新的方式揭蔽了世界和存在于其中的事物，包括其他人。因而它揭蔽的一系列可能性是不为日常此在所见的，迷失在那些常

人之中的。海德格尔对决心的描述受到了他对圣保罗、圣奥古斯丁以及马丁·路德信仰皈依所作研究的影响。保罗在去大马士革的路上见到圣光之后，尽管身处的是同一个世界，但是一切看上去都不同了。决心赋予此在的决定以命运攸关的重要性，尽管此在的投射是虚无的：路德说的不是“可能这是我应该做的”，而是“我站在这里，我只能这样做”。此在坚定地振作起来，同时也敞开了自己。后来在《存在与时间》中，海德格尔用了Augenblick这个词——字面意思是“眼睛-瞥见”，但是一般德国人将它用作“瞬间”或“时刻”的意思——表示“寻视的时刻”，在其中决断的此在审视隐藏在其情形中的可能性并作出决定性选择。

决断的此在应作出什么选择呢？它的选择会是对的还是错的？有没有什么标准来判断它的对错？传统意义上的良知常被认为容易犯错。决心会犯错吗？海德格尔没有暗示它会，也没有暗示有任何方式可以离开用来作出选择的决心去评估这个选择。毕竟，本真的此在不可能只是遵循他人关于对错的说法，它也不会求助于已确立的道德准则。任何可能向它建议的准则或标准本身就是必须选择或摈弃的东西。

卡尔·洛维特记录了海德格尔一个学生讲的笑话：“我很决断，只有在我面对我所不知道的事情的时候。”（洛维特，30）这是不合理的。一个决断之人很清楚他不得不做什么，即使他像保罗那样只能等待上帝的指示。但是没有哪一件事是一个决断人不得不做的，也没有什么规则是我们或某个具体的人可以据以决定应该做什么的。海德格尔自己在追求哲学的过程中非常决断，但是他并不可以因此就推荐这条路给所有人甚或那些具备条件的人。海德格尔总是拒绝写伦理学方面的书。他暗示说，“一项具体的道德规范”的存在并不取决于我们拥有一种“作为绝对约束性科学的伦理规范”（xvii.85）。我们都知道，即使在没有哲学和道德规范帮助的情况下，一般我们也应该还债或者恪守诺言。但是临到要面对有关我们生活方式的重大抉择时，一项具体的道德规范不会有什么帮助：要么它无法对我们的问题给予毫不含糊的回答，要么它自身也有问题。但是一种“作为绝对约束性科学的伦理规范”也没有什么用处。这种伦理也会让事情悬而未决或者它本身也有问题。海德格尔对基本抉择的态度与他对真理的态度一样。与事实相符并不见得就是真理，在最基本的情形中也不存在什么标准用来判断一个观点的真假。最好的办法就是具备“源始性”，尽可能地回溯到源头，而不要顾及那些常人的当前智慧。因此，还是要作选择。对于生活中的基本问题没有什么客观正确的答案，也没有识别这些答案的决定程序。最好就是一个人要变得决断，从人群中抽身出来，着眼于自己的生命整体作出抉择。一个人的选择就像他的断言，总是在一个特定的情境下作出的。对我来说在这个场合的好选择对他人无论是现在或以后不见得就是好选择，即使对以后场合中的我来说也不见得如此。然而，对此又没有什么解决办法。于是，要想保证我现在做的事情——比如说写这本书——在二十年后得到我的同意，唯一的办法就是把这件事推迟到二十年后。

为什么要有决心？

一个此在注重良知的呼唤而且在有决心的本真中奔向死亡。而另一个此在并不这样。前者比后者好吗？如果好的话，为什么呢？为什么有决心要比跟着日常性随波逐流好呢？如果海德格尔当时提倡要有决心，那他就是在提出一种伦理。当然，就我们的行为来看，它不是一种明确的伦理。有决心的此在无须决定放弃做鞋而去过一种更令人兴奋的生活。但是如果它继续做鞋，做鞋时就会"伴随着冷静的焦虑，使我们直面个体化的存在能力，……一种在这种可能性中无法撼动的快乐"（《存在与时间》，310）。他暗示说，这比你仅仅由于从来没想到过干别的事而一直做鞋好。

有决心在道德上并不就比没有决心好。它并不保证我们要在道德上表现得更好或我们更有可能这样做。（希特勒并不比耶稣和和苏格拉底少半点决心。）也不是说有决心在道德上就会内在性地优越于没有决心。有决心的好处在于，有决心的此在会揭蔽自身、自身的可能性以及整体性，而没有决心的此在就不会这样做。日常性沉沦的此在就像我们所看到的，会倾向于错误地阐释自身："我们自身所是的实体从本体论上讲是最远的实体。"（《存在与时间》，311；参见《存在与时间》，15）（参见lxiii.32："此在说及自己，以某种方式审视自己，但是它只是一个面具，它把面具放在面前目的是为了不让自己恐惧。"）我们需要审视有决心的此在才能看见此在实际的样子。但是这会引来不少问题。海德格尔是不是认为有决心的此在就是实际意义上的此在，而没有决心的此在却不是这样的呢？如果是这样的话，有什么权利这样认为？我们绝大部分人在大部分时间都是没有决心的。为什么会认为我们只在有决心时才能成其为自己？为什么只有有决心的此在才能看清自己的实际样子？如果没有决心的此在把自己阐释为其他事物中的一种或者是人群中的一员，为什么这么做会被认为是错的呢？有决心的此在也许不是一个事物，而没有决心的此在或许会是。

海德格尔的回答是这样的：有决心和没有决心、本真和非本真都是此在存在的方式。从这个意义上讲，没有谁比谁优先。但是，没有决心的非本真此在不能对它自身的境况或者对决心给予恰当的阐释。这正如当一个人睡着或者在做白日梦时，这个人既不能对睡觉和做白日梦也不能对清醒和警觉给予足够的阐释。要阐释"常人"中的日常性和消散性，就需要间离出或超越这些状态。海德格尔在一生当中都深受着柏拉图在《理想国》中所讲的寓言的影响：普通人是洞中的囚犯，看着墙上的影子；其中有些人逃到了洞上面的世界，在那里他们看到了真正的客体，后来又看到了太阳本身；他们回到洞里劝说其他人也逃跑。只有一个曾经从洞中逃脱的人才能对洞里的情形和洞外的情形进行准确的描述。类似地，只有有决心才能对没有决心和有决心作出正确的描述。要成为一名哲学家就必须要有决心。首先，这个人必须脱离日常性的包围。其次，他必须凌驾于现有的哲学境况及其身后的传统之上。如果不想只研究单调的常规哲学，他就不能只是接受哲学史上传承下来的观念、学说和问题。他得奔向自身的死亡，回溯过去，回到哲学传统的源头。这样他就是把握传统而不是被传统把握，他就把常人远远甩在了身后。或者正如海德格尔所说的："当一种研究工作，一方面像所有研究一样，其本

身具有所揭蔽的此在的一种存在方式，另一方面又要使属于生存的存在之领会成形为概念，这种研究竟能不包含这种对此在本质性的筹划活动吗？”（《存在与时间》，315）当然不能，就像不能期待此在在睡梦中进行哲学思考一样。

【注释】

[1] 以下译文中用“良知”和加粗的“良知”来区分conscience和Conscience。——编注

第八章
时间性、超验和自由

时间现在已经回到其自身之中。此在只有在时间中或经历时间才是有决心的。但是我们不应该说此在是“在”时间中或“经历”了时间。与世界一样，时间并不是此在存在于其中的容器。事实上，原初的并不是时间（Zeit），而是此在的及时性和时间性（Zeitlichkeit）。海德格尔的标准思路如下：原初的现象并不是世界、空间、时间或历史，而是此在在世界中的存在、此在的空间性、时间性或历史性。起初看起来像是由名词来表示的某个事物或物质，会成为用形容词或副词表示的此在存在的一种方式。此在处于事物的中心。“时间即此在。”（《时间的概念》，20）不仅如此，时间还是我的时间，一个个体此在的时间：“就时间在每一种情形中属于我的来讲，有着各种时间。时间本身是无意义的；时间是瞬时的。”（《时间的概念》，21）如果不是海德格尔坚持认为此在并非一个“主体”的话，听起来似乎时间具有无以复加的主观性，似乎每一个有决心的行为者都有自己的时间，以自己的死亡告终，并与其他任何一位行为者的时间无关。但事情并没有那么糟。主体间的“世界时间”，对所有此在都一样的那个时间，作为派生性的现象而毫不失真地获得修复。

在《存在与时间》中至少有四种时间和时间性。首先是“源始”或“本真”的时间性，即有决心的此在的时间性。其次是非本真的时间性，即日常此在和/或沉沦此在的时间性。第三，世界时间，即我们在世界中遭遇事物的公共时间。最后是“庸俗”或“庸常”的时间，即从亚里士多德到柏格森的哲学家们所构建的时间，作为同质的、无休止的“当下”或瞬时构成的连续体的时间。这些时间概念中的每一个（除第一个外）在海德格尔看来都源自它的前一个概念。这也是他的思路的常规特点之一。他并没有（像胡塞尔或许会做的那样）从明显较为简单的现象出发——作为瞬间连续体的时间，或者在其他情况下，作为生命有机体或者仅仅是现成在手的东西——然后在此基础上构建更复杂的现象：本真时间性、此在或者有待上手的东西。他从比较丰富的、更为复杂的现象出发，通过不断地“修正”这个现象，并且在一些情形中还会剥离掉它的一些特点，来派生出较为简单的现象。比如说，非人类的动物会被“以褫夺方式”理解为缺少此在所具备的某些特点；此在不应该被看做是有着额外附加特征（比如理性）的动物。海德格尔基于现象学和本体论两个方面的理由沿着这个思路出发，从复杂到简单。我们不会自然地把我们自己看成是附加着理性的动物有机体，或者把我们的抉择时间看成是一个由同质瞬间组成的连续体，这个连续体被我们的决定赋予了意义。这种复杂体不是合成的：它不是通过较简单元素的合成建构起来的，也不能被分析成它似乎是这样的。从历史层面看，时间（或者我们的时间经验）开始并不是作为沉闷的当下-连续体进入世界的。它首先作为有决心的此在的时间出现，是致力于将秩序和意义强加给一个明显有着敌意或态度漠然的环境的此在。

决断的此在奔向自身死亡，又回顾自身的曾在后才决定当前——本真当前，或者说Augenblick，即寻视——做什么。它之所以回顾过去，是因为除非它了解自己是如何走到现在的情境的，否则它就无法完全掌握现时的情形或决定如何应对。举个例子，我不能决定从此刻往后怎么写，除非我知道我在这本书前面都写了什么。即使继续下去没有任何问题也是如此。如果我的决定引起了更多问题，比如说如果我已经决定要重构这本书或者说因为一直以来的错误设想而陷入了混乱，我就需要研究我早先的写作，甚至更早一些的。然而，决断的此在回顾比这更早的过去。要回顾多远、到达哪里？回到1889年的梅斯基希？还是回到柏拉图所在的公元前4世纪？海德格尔偶然提到了诞生：“此在以出生的方式存在着；它也已经在向死存在这个意义上以出生的方式死亡着。只要此在的存在是个事实，它的‘终点’和‘中间过程’就都是存在着的。”（《存在与时间》，374）但是他提及诞生的频率没有提及死亡的频率高；他也没有暗示时间自人诞生始正如它到人死亡终。这是有原因的。人的有效生命自其诞生始到其死亡终。但是承载了一个人现时情形的过去并不一定是从他诞生时开始的。在作一些决策时，人会回溯到自己的诞生之时。在决定要埋在梅斯基希时，海德格尔必须回忆起他是在那出生的。但是有些决定牵涉到过去更广的时间范围。在决定要重新考虑存在的问题时，他需要回顾古希腊时期的哲学家们，而不仅仅是自他出生之后写就的哲学文献。当然，人所做的事情和制造的任何东西都可以在两个背景中加以考虑：既可以在自己的生活背景中，又可以在历史传统的大背景中。海德格尔的婚姻和他的安葬都属于婚姻和安葬的传统，也属于他自己的生活。《存在与时间》同样既可以被看做是海德格尔生活中的一个事件，也可以被看做是自公元前7世纪以来哲学传统的一个阶段。在决定婚姻或安葬地时，只强调自己的生活而把传统仅当做理所当然，这看起来是合适的。但是在决定如何写一本像《存在与时间》这样的书时，这样做并不是自然而然的。一个人自己的生活与决定到底写不写一本书是相关的。但是当一个人决定了要写一本哲学类的书，他自己的生活（包括诸如对获得使用权的预见）就退回到背景的位置，而哲学传统成为更突出的焦点。在奔向未来时，相反地，我不能超越自己的死亡，至少不能超越很多。与其他事情一样，哲学很有可能在我死后会继续，但是我对将来可能的情形概念还很模糊，无法对它作出很多描述。最多我可以安排死后作品的出版，期待人们会阅读、理解和相信它们。

因此，决断的此在拥有的是在死亡来临时就结束的未来，可延伸到诞生或者更早些的过去，另外还有它的现在。海德格尔把这些称做“绽出”，这个词的希腊文来源原意是“置身事外、向前”，因此引申为“撤消、错位”，后又引申为“身不由己、出神、处于狂喜的精神状态”。（“绽出”与“存在”相关，两者核心意义相同。）海德格尔说，时间性从根本上涉及这些绽出。他们对于时间是瞬时的连续这种看法要么是完全否认，要么认为只是以后才会发生的事。伽利略作为物理学家所烦的是两只不同重量的球从斜坡上滚下来耗时多少，而不是它们在过去、现在或将来是否从斜坡上滚下来。但是伽利略不得不决定完成这个实验，这

个决定涉及到决断此在的绽出的时间性，而此在是拥有曾在、当前和将来的。

对决断此在来说，未来当然是最重要的绽出，但是对于犹豫不决的此在来说，未来是经过“修正”的绽出。时间本质上而且首先是用来做事情、用于做事情，这直接涉及未来多过涉及过去或现在。德国人有关“未来”的词Zukunft，字面意思指“来临，或趋向”；核心意思是说事件从未来来到我们身边或者走近我们。海德格尔持有不同的观点：此在自己奔向死亡而且随后从未来“奔向它自己”。它没有仅仅回归当前，而是从未来、死亡返回曾在。“曾在”在德文中的一般对应词是Vergangenheit。但是，这给海德格尔的暗示是过去是死的、已逝的。此在所重新返回的过去是在现在中存在的过去，是给现在以信息来源和告知其内含的可能性的过去。为此他用了Gewesenheit，即“曾在性”一词。此在的过去不是它留在身后的已死的、逝去的事物。相关的过去，即承载了现时情境的过去，来自于将来。此在接着从过去返回进入现在，并且在现在决定具体的行动。“现在”在德文中的一般对应词是Gegenwart，本意为“向……等待着”，但海德格尔把它与动词gegenwärtigen，即“当前化”联系起来并赋予它以新的意义：“只有当前具备了当前化意义时，决断才能被称为决断，也就是说，让它自己与它采取行动时加以把握的东西坦诚相见。”（《存在与时间》，326）“当前化”指的是当前，“保留”是指曾在，而“等待”或期待是就将来而言；海德格尔避免用诸如“感知”这样明确而独立的词。犹豫不决的此在像决断的此在一样也有当前（Gegenwart）。只有决断此在有本真当前（Augenblick），即眼下。

时间性和烦

此在任何时刻都具有在其整个生命中进行横向往返的能力——奔向死亡，回归诞生时，或返回现实——使它成为一个统一的自我：此在迸裂成三部分分别进入过去、现在和未来，然后又重新组合成一个整体——比起一串珠子，它更像一根松紧带。瞬时的三分式结构与我们此前描述此在时遇到的很多三层结构相符。海德格尔因此“重复”或重写了之前描述时间性的一些结果。如我们所见，烦是一个三层结构：它“（1）先于自身（2）已在（世界中）（3）（与世上他物）共在”（《存在与时间》，192）。第一层，先于自身，与未来首先相关。每个此在都是先于自身的，且取决于某物。在决断情况下，它的表现形式是奔向死亡，但在非本真性情况下，它被稀释为纯粹的“等待”，等着看将要发生的事和准备好处理这些事。将来与理解也是一致的，理解根本上是指向将来的：它知道如何处理事情而且在最本真的形式下知道如何生活。将来也是隶属于生存，即此在对自身存在的控制。烦的第二层——已在世界中——涉及的是曾在。此在已经被“抛”到这世上，受到“实际状态”的阻碍，这种实际状态是它自身的偶然特征，也是它所处的自身行为之外的、要充分利用的环境的偶然特征。被抛和实际性是由焦虑一类的情绪所揭蔽的，而这些情绪首先指向的是过去。［焦虑是指向过去的，因为它“所焦虑的是赤裸的此在作为某物被抛进陌异”（《存在与时间》，343）。焦虑的非本真性对应的是害怕，也是指向过去的，因为它涉及

个人在迷惑中已经“忘记自身”（《存在与时间》，342）。］第三层是与世上他物共在，首先涉及的是现在，即“当前化”，意味着“使自己遇见”自己所处环境中的事物。沉沦也与当前有关：沉沦的此在烦的是当前是什么，它的直接职责和现时的流言是什么，而不是烦漫长的过去和将来。谈话或对话，与理解、情绪和沉沦同为此在的中心特征之一，并不属于任何绽出，但是却位于这三者之上；时态对言说是本质性的。

时间性和在世存在

日常此在多数是犹豫不决的。这并不一定意味着它就是易变和摇摆不定的，或者说它不尽职。它有工作要做并且它专注于工作，而不是在烦恼这到底是不是度过一生的合适方式。它有点沉迷于现在而不是将来。它在挥舞用具，比如说一把锤子，把钉子撞进皮革里。但是海德格尔坚持认为，“一个用具”，“在本体论上是不可能的”（《存在与时间》，353）。用具总是作为工作场所暗含的一个互指设备系统的一部分。（“不可能性”只是“本体论上的”：海德格尔并未排除我只有一个用具的“本体”可能性，因为其他用具都被偷了或者在沉船事故中丢失了。他的确排除了我已经发明了一只轮子但是还没有想过用轮子来干什么的可能。）当我使用锤子时，我就在让它当前化了。它是我现在所关注的焦点。而那里的工作场所作为一个整体对我又有什么意义？如果我只是在让事物当前化，那它对我是无意义的。我现在并不能看见整个工作场所的全部，更不要说看到或者清楚地想到我的顾客了。我“保留”现在我用不上的设备、我的顾客等等。我没有清晰地回忆起他们，对于他们的存在我也是无意识的。就像我忘我地沉浸在工作中一样，我也忘记了他们。这就是每日与过去的关系。同样地，我也在“等待”或期待一些事——在一种弱意义上这与我期待我的马获胜不一样。我希望我的锤子能正常好用，我期待钉子在我需要的时候就在那边，我不希望在我拿钉子时摸到的是一只老鼠。我注意到了坏掉的用具、丢失的用具以及意料之外的闯入者。如果“我所烦的事只是一连串‘经历’在‘及时’推进，那我就不能注意到这些了”。所有这些必须“是基于在等待和保留中当前化的绽出的整体”（《存在与时间》，355）。因此是时间，绽出的时间性，使在世存在成为可能，使时间成为绽出的时间。

时间、超越和自由

海德格尔偶尔在《存在与时间》（364及其后）中，但更经常地在后期的作品中（xxvi；《根据的本质》），把在世存在和此在的“超越性”等同起来。此在的超越并不是说它是或者成为了另一个世界的实体，也不是说它设法克服了自身主观性的障碍并且与世外物体取得了联系——并不存在这些障碍。此在超越了、先进于它所处世界的任何一个特定实体。如果此在没有超越呢？石头不会超越，昆虫、狗、上帝也不。石头、昆虫和狗都不同程度地被它们所处环境中的事物簇拥着。它们做的任何事都取决于它们的直接环境。事物离得太近，太具有压迫感，因而不能被“遭遇”。上帝也不能遭遇实体，不是因为实体挤满了他的周围，而是因为它们完全是他创造的，对他来说是完全而且永远透明的，

受他差遣。相反，此在超越了其他实体并且投射出一个此在与这些实体在其中保持临界距离的世界。因此此在（不同于上帝）是有限的，它处于存在物中间并且给它们留下了自我的空间，因而可以与它们遭遇而不是创造它们。但是（不同于石头和动物）此在有自由的生存空间，不受它的直接环境或任何特定的实体的控制。此在让事物独立存在，同时其他事物也让它独立。

打个比方：在自我封闭的等级组织中（比如说家长制的家庭），成员们不能选择他们之间的关系——跟谁有关或有怎样的关系。那些处于等级制度底层的成员要接受他们的上级阶层的命令；他们的任何关系和多数行为都是上级指定的。他们都是渺小人物。位于等级顶端的人控制了他以下的所有人；其他人所做的都是由他决定。他是上帝。小人物和上帝都不能遭遇真正的其他人，而只能遭遇无情的暴君和阿谀奉承的属下。但是此在能超越这任何的他人和任何这样的关系。它不是非得与这个人或那个人以某种方式关联。它可以选择“共在”，即与谁关联、如何关联。它可以保留他人的原样，让其成为独立的其他人而不受它的差遣，正如它从不受他们差遣一样。这并不是说此在可以随心所欲。其他人对它也有所限制。此在不是上帝，它的在世存在也是如此。此在允许其他事物（包括其他的此在）自由活动，而它们也给它以自由的空间。只有这样它才能遭遇其他存在物。它并不是先遭遇其他存在物，然后将世界性和意义加于它们。除非它超越了它们，到达了另一个世界然后又从中返回到特定的实体，就像蜘蛛织网遇到苍蝇时那样，否则它根本无法遭遇它们。（此在也在现实主义与理想主义之间的道路上行进。如果现实主义或唯物主义是正确的，此在就会像个小人物一样。如果理想主义是对的，他就像上帝一样。但是此在位于两者之间：在上帝和渺渺众生之间，在诞生和死亡之间，在它自身和世界之间。）

此在的超越取决于它绽出的时间性，这是其他实体所不具备的。此在具有将来、过去和现在。这些绽出中的每一个都是一条“地平线”，或者更像以地平线为边界的一块田地。每一个都被定义为人类目的性活动的三个方面之一，而且这是它的“地平线图式”或“格局”。首先，“为了它自身的原因”，即此在的目的和意图——将来的图式。（此在本质上不是以自我为中心的。我的目的可能是帮助他人，但这仍然是我的目的。）其次，此在被“迎面”抛向的事物，即不属于我自身结构的背景情形——过去的图式。最后，“为了……”，即我为达成意图和目的所使用的设备——现在的图式。

绽出的时间性在两方面超越了特定的实体。一方面，绽出物不仅仅是遭遇于其中的事物和事件的集合。我跑向未来并不知道将来会发生什么，只知道我死亡的年份是不确定的。当我回顾过去，比如说一直回溯到我的诞生，我不会沿着时间轴的相反方向去回忆过去的每一件事。我已经忘记这其中的大部分事件，虽然我曾经经历过，因此我倾向于回忆一些比较重要的事件。另一方面，绽出的时间性把特定实体首先看做各种可能性而不是现实性。我被抛进的过去有意义并不是因为它本身的意义，而是因为它对我继续以后的生活所呈现的各种可能性。长凳上的锤

子并不只是一个实在物体。它是我也许能用或用不上、我可能用做这种用途或那种用途的物体，超越了锤子本身和对我的用途。此在超越了它自己现在的状态。我现在的兴趣是它能赋予我什么能力或让我成为什么。

因此此在朝向世界超越并在时间性之中超越。这些超越在结构上看起来相似。但是，为什么我们应该同意海德格尔的以下观点：这两种超越本质上是相连的；在而且只有在此在超越了世界时它才超越了时间性，更不要说它对世界的超越是基于它对时间性的超越？毋庸置疑，在海德格尔看来不存在没有时间性的世界。但是，难道不存在没有世界的时间性么？不会存在，理由至少有如下两点。首先，除此在自身，不可能存在没有实体（此在本身之外的其他实体）的时间性。时间不仅仅是现在的连续体。时间是利用事物来做事情。时间在指向事物和事件时被注明日期，比如说我出生的时间，或某某死亡的时间。此外，事物和事件不能仅仅是按时间顺序串联起来而不隶属于世界，即使是在某个单一的时段。我以后会用到的钉子即使现在也是在柜厨中的盒子里的。梅斯基希镇，我所出生和最终被安葬的地方现在依然在那儿，尽管我已经有些时候没在那里了。时间溢出并进入了世界。其次，此在那由它的时间性保障的自由，如我们所见，要求在世界之中存在。鉴于存在物的存在，此在必须超越它们，把它们放置到一个世界中，并与它们保持一定距离。

此在真的是自由的吗？难道它的选择和行动不是源于或基于不受它控制的事物或事件？海德格尔的回答是否定的。在后期作品中，他声称那些根据是预设而不是消除了此在的自由（xxvi；xxxi；《根据的本质》）。如果实体仅仅被看做是现实的，我们就无法追问它们的根据。我们只会问某事物的根据或起因，比如说法国大革命或者英国巨石阵，如果我们认为这一事物还有其他的可能性，即它只是各种可能性中的一种。但是，正是此在的自由和超越使它——事实上是要求它——把实体看做各种可能性而不是纯粹的现实情况。因此此在要问事物的根据。它问“为什么？”：“人类首先不是说不的，也不是说是的；而是问‘为什么’的。”（xxvi.280）此在把任何特定的存在物都看做一种可能并追问其根据。它也会追问所有存在物的根据。它会问：“为什么不是有存在而无不存在呢？”（xxvi；《形而上学导论》）它这么问是因为在决断和焦虑的时刻，它把所有存在物整体上看做一种可能而不是纯粹的现实。因此不仅仅是经验科学，形而上学——莱布尼茨和谢林的伟大哲学形式——也是深植于此在的自由中的：“形而上学属于人类的本质……存在本身就已经是哲学活动了。”（xxvi.274）

海德格尔严肃地看待康德有关实践理性之首要地位的教义——也许比康德本人更严肃。

第九章
历史与世界时间

在《存在与时间》第二篇第五章中，海德格尔中断了关于时间的论述，转而思考“时间性与历史性”。他对于时间的兴趣可以追溯到1916年的《历史科学中的时间概念》一文。文中指出，历史学家不能与自然科学家一样将时间视为纯粹定量与恒常之物。历史时间包含了定性的明确的时期，如维多利亚时代，这一时期的意义绝不仅仅取决于以年份计量的长短。19世纪德国历史学科蓬勃发展，历史哲学也随之产生。对于海德格尔深有影响的人物是威廉·狄尔泰（1833——1911），其著作合集于1913年起面世。狄尔泰在进行文化历史学研究的同时，也尝试着像康德研究自然科学那样研究历史，详细揭示出人类得以研究历史的先决条件。另一位重要人物则是奥斯瓦尔德·斯宾格勒（1880——1936），海德格尔在早期讲演中经常提及其姓名（尽管《存在与时间》倒是并未提及）。在《西方的没落》（两卷，1918，1922）一书中，斯宾格勒将过去呈现为一系列不同的、自足的文化，其中每一种文化都如生物一般经历了发展、成熟、衰败的过程。在斯宾格勒看来，思想与价值观总是与特定文化相联系，不具备普适性。即便是数学也取决于文化：古希腊数学与现代数学大相径庭，且前者并非仅仅是后者的一个组成部分。

包括海德格尔在内的广大研究时间的哲学家均对这一历史相对论问题给予了关注。在早期讲演中他引用了爱德华·斯普朗格的论述：

> 我们所有人——李凯尔特、现象学家们、从狄尔泰开始的倾向——都聚集到一起抗争历史中的永恒性，抗争意义领域及其在已出现的某种具体文化中的表达，抗争超乎纯主观而涉及客观正当性的价值观理论。
>
> （xxi.91；lxiii.42）

对于斯普朗格的用语，海德格尔并不苟同：他不喜欢谈论“价值观”以及“感觉领域”，戏称其为“野蛮人的柏拉图主义”（xxi.91）。不过他赞同相对论是个问题的说法，并指出迄今存在三种解决方法。其一由斯普朗格提出，主张给予历史以完全的自由，承认并不存在超历史的客观性，1927年发生的事件与公元前500年发生的事件同样不真实。其二为柏拉图主义，力图从变换的历史背景中提炼出永恒的真理与价值观，如果说不是忽视整个历史的话。斯普朗格对这一解决方法情有独钟，笛卡尔与胡塞尔也同样如此。笛卡尔藐视历史，因其缺乏数学与物理学的确定性。胡塞尔对历史、乃至哲学史都不上心。在他与笛卡尔看来，哲学是基于直觉的明显的事实，这一事实在原则上随时都清晰可辨。观念史与其事实性无关。第三种解决方法是前二者“折衷”的结果——海德格尔将其与格奥尔格·齐美尔（1858——1918）相联系：它“承认一小部分绝对价值观，却仅仅以相关联的形式包含在历史背景之中”（lx.48）。

这些解决方法没有一种对海德格尔合适。他坚称，哲学中不存在妥

协之法以使我们把握事物的实质。哲学家总是“初学者”（lxi.13）。也不存在不考虑历史背景的显而易见的、清晰可辨的事实。胡塞尔对于“真实性”与“有效性”的区分是“陈腐的柏拉图主义”（xvii.94）。它忽视了这样一个事实，即我们当前的状况充斥于历史传统之中，而我们就是在这样的状况下辨别自己所做的事实。历史并非消逝远去的事物，它正是我们当前的状况。（xvii.114）因而系统哲学与哲学史之间的对立是站不住脚的。哲学史与当前密切相关。我们需要研究它，以使自己从其赋予我们的不合适的类别中解放出来。另一方面，我们同样需要从事系统哲学，用先有、先见、前概念武装自己，如果我们想了解哲学史的话。这对于任何历史都是适用的。为了欣赏历史资源如文件或硬币，我先得对曾在有所了解。（lviii.204）仅占有历史遗物并不能使我们成为历史学家：我们必须武装起来，将其视为某些过去事件的证据。这一预先武装属于现在。

先前的历史哲学家们——柏拉图主义者、斯宾格勒，以及折衷者——犯下了三个相关联的错误。他们无视曾在与当前的纠结。他们仅仅通过历史学家的眼睛去观察历史的曾在，即被编纂好了的历史。他们忽视了此在和此在固有的历史性。个体的此在多消融于一种文化当中：“李凯尔特说，独特的人类个体不过是对文化价值观作出的贡献。在此，个体的概念纯粹是按照柏拉图式来理解的。”（lx.50）或者消融于人文主义之中：狄尔泰“坚守着传统历史观，而我认为它是人文主义观念统治下的美学历史观”（xvii.92）。一旦此在再次显示出其独特性，我们便可发现过去与现在的连续性。历史是过去的此在及其世界的历史，而非与我们自己的文化截然不同的无名文化或时期的历史。

事件、历史、命运

“历史”一词既指事件（尤其是过去的事件），又指对于此类事件的研究或叙述。德语中“历史”有两个对应词，Historic和Geschichte。二者同样模棱两可。而海德格尔将Historic专用于对曾在事件的研究或叙述，即“编史”或“历史学”。Geschichte用于Historic所研究的历史，虽然海德格尔偏好将其独立于Historic进行考察。“历史的”（geschichtlich）与“历史性”（Geschichtlichkeit）二词源自Geschichte。另外两个与Geschichte相关的词是Schicksal，“命运”与Geschick，“天命”。然而，这些词语同Geschichte本身一样，最终都源自geschehen，这是一个表示“出现”或“发生”的普通词，可是在海德格尔的文本中常被译为“演历”，以反映其与Geschichte的紧密联系。

如果我们忽视德语构词的偶然性，这些概念——历史、事件、命运——似乎十分相异。它们是如何组合的？让我们从事件或“演历”开始，因为这显然是所有这些概念中最为简单的。什么发生了？此在发生了。此在在它的出生和灭亡之间伸展，“此在沿着独特的运动伸展，独特的运动自身也在伸展，我们称之为‘演历’”（《存在与时间》，375）。此在并不作为一系列由持续主体所产生的瞬间经验而发生。它是这样发生的：向死而在，回归出生之时，决断地在当前“瞬间”中选择一种可能

性，在“自我坚持”中坚定不移。这种可能性就是此在的命运：

> 一旦人领悟到自身存在的有限性，它就会使人脱离无尽无数的可能性，这些可能性为它们自身提供了与人同样接近的——溺乐、避重就轻——把此在带到其简单的命运中。
>
> （《存在与时间》，384）

只有拥有此种意义上的命运的人才能忍受外在意义上的命运。优柔寡断之辈随波逐流，也许时运欠佳，但他却无力承受命运的打击。“命运”与“天命”是不同的：

> 然而倘若命运使然的此在作为在世存在原本便因与他人共存而在，其演历便是共同演历，被限定为天命。这就是我们标示一个民族的群体演历的方式。
>
> （《存在与时间》，384）

天命并非把单独个体的命运简单相加。经由在伴随共享历史的共同世界中的互动，我们的命运被精心安排为一个单独的天命：

只有在交流与挣扎中，天命的力量才能获得自由。此在那命运使然的天命在其“世代”中并伴随着其“世代”，创造出此在的全部本真的演历。

（《存在与时间》，384及下页）

海德格尔试图在极端个人主义与全然沉迷于常人的观念之间开辟一条道路。

“有些人谈论亚历山大，有些人谈论赫拉克勒斯”

向死而在把此在从常人的束缚中解放出来，并确保了其决心的本真性。然而它自身并未告诉此在该做什么，甚至没有为其命运提供一系列可能性。为此，此在必须回到曾在，可能是回到其出生之时，但更可能走得更远。在那儿呈现出无尽的可能性，那里有伟大的哲学家、将领、政治家、艺术家、圣人、情人，他们的行为和作品都是此在遗产的一部分。其中也有卑微的教堂司事比如海德格尔的父亲；主角各种各样。此在必须“重复”或“取回”这样一种可能性，它必须“选择它的主角”（《存在与时间》，385）。重复一种可能性并不意味着不差分毫地重现。我无法重演亚历山大的竞选；我可以逐字逐句摘抄柏拉图的文本，可这毫无意义，也与柏拉图精神相悖。重复更像是与曾在或某个曾在的主角的对话。亚历山大和柏拉图通过其自身的行为与作品对我提出了某些意见，我对他们作出了回应。这样做时，我否认了“‘今日’的事物作为‘昨

日’的自我消耗完了”（《存在与时间》，438）；我否认常人摆在我面前的可能性和解释。

此在可选择的主角并非无穷无尽。法国大革命的革命者可能尝试过效法古代叛逆者和共和党人。拿破仑可能对亚历山大或恺撒大帝作出了回应。但是大部分人选择了由最近的曾在传下来的角色之一——鞋匠、牧师，或教堂司事。海德格尔在哲学家中挑选主角。也许是亚里士多德，也许是布伦塔诺最先诱导他成为一名哲学家而非教堂司事、牧师或士兵。亚里士多德还引导他尝试研究哲学，虽然其他哲学家——柏拉图、康德等——也发挥了作用。此在不必单选一个主角，甚至不必单选一类主角：海德格尔后来援引了诗人如荷尔德林和里尔克的话。他重复他们。但这意味着他解释他们——由他自身的先有、先见与前概念武装——与他们争辩，回答他们，带着本时代当前的问题与解决方案去面对他们，但是鉴于他参与了曾在，他抛弃或改写了这些问题与解决方案。在之后的作品中他明确地表示自己参与了一项同过去的思想家和诗人的“对话”。这就是海德格尔的命运。那么，它如何在天命中发挥作用呢？拿破仑的命运是法国的天命的一部分。海德格尔的命运属于逐渐扩大的群体的天命。它属于他的学生与追随者、弗莱堡大学、德国人民，可能最终还属于他之后所称的“西方”的天命。如果法国注定要有一个天命的话，拿破仑的追随者们是否每人都必须像拿破仑一样有个命运呢？海德格尔的学生是否必须像海德格尔自身一样决断，还是他们只需相信他的话就足够了呢？有多少德国人需要靠自己来变得决断地本真呢？但愿它在区别天命与常人时能像海德格尔设想得那样容易！

非本真的历史性

到目前为止我们描述了本真的历史性，即决断此在的历史性。此在主要不是决断的，然而它是历史的。它的历史性与本真此在的历史性有两方面的不同。首先，因为它并不向死而在并回归出生，并不坚定不移地遵守瞬间形成的决心，它看起来更像一系列独特的经验沿着一个持续的主体伸展。这导致了海德格尔认为的假命题：关于这些经验，是什么连结它们集合成为个别的人的经验呢？其次，非决断此在得出关于历史与曾在的观念更多的是经由它日常关注的对象而非本真此在。也就是说，历史变成了世界历史。但“世界历史”是一个模棱两可的术语。在一种意义上，即使本真历史性也是世界历史，因为历史的事物不是独立的此在，不是非世间的主体，而是在世间的此在。在另一种意义上，“世界历史”指代的不是此在的历史性，而是在世界范围内的物的历史性——工具、书籍、建筑，甚至自然“作为乡村，作为一个殖民化或被剥削的地区，作为一个战场，或作为一个宗教遗址”的历史性（《存在与时间》，388及下页）。一如从前，非本真、沉沦的此在依然分散在当前世界：“它迷失于‘今’的当前化当中，以‘当前’来理解‘曾在’”（《存在与时间》，391）——而不像本真此在那样，从未来、从自身命运的角度来理解。

如果我们考虑海德格尔自身的命运，即哲学实践，非本真历史性的

意义就会更加清楚了。如果一名哲学家的存在是非本真历史的，他会怎么办呢？一方面，他可能会成为一个纯粹的“系统”哲学家，关心当前的观念，不考虑该主体的历史。“此在作为常人自身的不定性使它的‘今天’当前化。在等待下一个新事物的过程中，它已经忘却了旧的那个事物。”（《存在与时间》，391）他没注意到当前观点的历史：“它因一个‘过去’的遗产而不堪重负，这一遗产已变得不可辨认，而且它寻找摩登的东西。”（《存在与时间》，391）另一方面，非本真历史哲学家可能会对见于过去哲学家的文本中的哲学史感兴趣。对于历史的兴趣并不是对本真历史性的保证。为了弄清为何如此，我们需要看海德格尔对于Historie，即“历史学”的阐述。

从历史性到历史学

此在总是历史的，尽管它常常只是非本真地历史的。并非所有此在都是历史学的，对明晰的历史研究感兴趣；更不是所有年代都是历史学的。本真“历史性并不必然要求历史学。不是说无历史学这样的时代就同样无历史”（《存在与时间》，396）。海德格尔并没有忽略古希腊人；虽然他们当中产生了最早的严肃的历史学家——希罗多德和修昔底德，他们并不像罗马人（更不用说19世纪的德国人）那样对于自身的曾在强烈地感兴趣。他们至少有权忽视哲学史，因为他们是该学科的初学者或创始人，并没有压在我们心头的哲学传统之重负。希腊人创造历史比研究历史更有热情。

然而，历史学植根于此在的历史性。和所有学科一样，历史学预设了对某一领域的先在揭蔽，该领域之后将被“主题化”。它还预先假定了曾在世界的残余在当下的幸存——文献、建筑、骷髅，等等。但它们不会被作为历史证据来对待，除非我们视之为“世界——历史的”：

> 我们回到“过去”，不会首先从获得、过滤、保存这样的材料开始；这些活动预设历史存在指向曾在那儿的此在，即它们预设历史学家的存在的历史性。
>
> （《存在与时间》，394）

此在“对于在那儿存在过的此在来说”具有“历史存在”，因为它从自身由最近继承而来的角色中挑选了一个角色。然而即使在其非历史学的模式中，此在对于许许多多的过去的人物与事件也很熟悉。我们知道恺撒大帝渡过了卢比孔河，即使我们不知道他为什么这么做，也不知道卢比孔河在哪里。当我们发现自己在作出重要的、不可撤销的抉择时——比如，选择结婚，虽然它没有恺撒的抉择重大，但是对于人自己的一生而言也很重要——我们常常声称或认为自己在渡卢比孔河。在某种程度上，我们那时就在“重复”恺撒的行为。历史学家同样在作抉择，而且很可能在作抉择时诉诸曾在。比如，倘若他是一名政治家，在其政治生涯中他所面临的问题与作出的抉择，将会影响他对于一个历史主题的选择：“对于将成为历史学的可能对象的‘选择’，已经在对于此在历史性的

事实存在选择中被安排好了。”（《存在与时间》，395）麦考利决定撰写一部自詹姆斯二世即位以来的英国史，是受了他对1831年国会改革法案以及其他进步事业的支持的影响。奥古斯丁撰写罗马史《上帝之城》，是受了阿拉里克的启发，后者劫掠罗马城，同时自身坚决献身于基督教。

历史学与此在的可能性

本真历史的史学家们如何接近曾在呢？此在存在，它从可用的可能性中选择存在的方式。这就是历史学家看待自己的方式，也是他看待自己所研究的曾在此在的方式。他不是简单关心曾在的此在实际上做过或没做过的事情，而是关心它可用的可能性，关心它本可能选择了什么以及实际上选择了什么，还关心它传递给我们的可能性。本真历史学家不是简单地告诉我们恺撒渡过了卢比孔河以及这次渡河所带来的后果。他告诉我们恺撒在其征战生涯的这一阶段中面临三种可能。他可以与军队一起留在高卢；这样他在罗马的敌人必定令他再也得不到供给和增援，如此一来他最终将变得虚弱无力。他可以不带军队，孤身回到罗马；这样他的敌人就将杀死他。或者他可以带领军队非法渡河至意大利；这样就将导致一场内战。

一名政治家或将领可能会研究恺撒的处境，考察在他自身面前展现的可能性，在他自己的处境里它所具有的行为。但同样，如果我们考虑哲学史的话，就更容易得知海德格尔头脑中之所想。一名哲学家不是简单地提出某些主张。他作出选择，选择这种可能性而非那种。笛卡尔从自明的前提出发来展开论证，试图通过重建知识架构来回应怀疑主义。但是其他回应是可能的——比如蒙田就辩称如果所有事物均是不确定的，那么新教教义就是不确定的，因此人们就可以不妨坚持传统的天主教义。笛卡尔的读者（例如克尔凯郭尔）可能会偏好他忽视的其中一种可能性。或者柏拉图《理想国》的读者（例如叔本华）——《理想国》声称艺术与真实形式或观念隔了两层，因为它复制普通对象，这些对象本身就是观念的复制品——可能会惊讶柏拉图对于另一个，可能也是更可取的可能性的忽视，这种可能性即艺术直接描述观念。康德在其《纯粹理性批判》第1版中提出一种可能性，即我们的感知力和领会官能都植根于想象；在第2版中他抛弃了这一想法而恢复了理智的首要地位。海德格尔偏爱被康德拒绝的可能性，即人类是具有想象力的生物而非首先是理性生物。（这并不意味着海德格尔是个非理性主义者：“当非理性主义……谈论理性主义盲目以待的事物时，它只不过是眄视而言罢了。”（《存在与时间》，136）对于过去的哲学家，应该着眼于他们的可能性去解读他们——这些可能性被选择，被接受，被镇压，然而所有这些可能性都留给了我们。

尼采的可能性

在他关于历史的章节的结尾，海德格尔对接近此主题的这种途径作了一些描述。尼采在他的《不合时宜的考察》第二部，即《历史对于人

生的利弊》（1874）中，区分了三种历史学：纪念碑式的（将曾在的辉煌描写为对当前和将来的启迪），尚古的（为记录曾在而记录），以及批判的（责难过去的污点）。为什么是三种可能性呢？它们可以相互替代吗？海德格尔认为尼采“所领会的比他令我们领会的要多”（《存在与时间》，396），并且从此在的时间性来看，这三种都和本真历史学有关。作为决断的将来，此在“对人类存在的‘不朽的’可能性敞开”（《存在与时间》，396），这就引发了纪念碑式的历史学。但由于此在也是“被抛的”，它就具有“虔诚地保护着曾经存在的可能性”，这存在对此在显示了自己所选择的可能性。这是尚古历史学。此在也须在当前作出选择，但并非常人所解释的当前。本真历史学是“一种方式，痛苦地把人自身与属于‘今天’的公开沉沦分离开来”，因此，它既是纪念碑式也是尚古的历史学，同时也是对“‘当前’的一种批判”（《存在与时间》，397）。当尼采以正确的方式被解读时，就证实了海德格尔自身对历史的阐释。

曾经存在的此在

《存在与时间》面世时尼采已然去世。笛卡尔以及海德格尔考虑的许多其他哲学家也同样如此。而胡塞尔（1859——1938）当时仍然在世，不过海德格尔对待胡塞尔的方式与对待笛卡尔并无二致：他们都是“烦的存在的可能性”（xvii.107）。对于历史性而言，其他此在的生死有关系吗？有时候海德格尔认为有关系。人工制品是历史的，因为它们“被曾在世上存在过的重要此在使用过。那个世界已经不存在了”（《存在与时间》，280）。因此历史学处理的是曾经存在过的此在，并且，因为此在是在世存在，这就关联到世界历史：“如果此在已不再在那儿，那么世界也就是曾在那儿的存在。”（《存在与时间》，393）海德格尔是在暗示，此在的世界与此在一同消亡。这令人迷惑。两个同时代的人各自在世界中，但他们在同一世界中。为什么我不能与当前已过世的某人存在于同一世界中呢？无论如何，同时代的人并不同时死亡以方便我们研究，也不会在我们记录他们的功勋史之前全部死去：今天仍有世界大战的幸存者。我们需要区分“曾在那儿”与“已不在那儿”。对于作为一个历史存在的海德格尔而言，重要的是胡塞尔曾在那儿：胡塞尔的文本从他的学生时代开始便（“总是已经”）现成在手，就像笛卡尔的一样。从下面这一点来看并没有什么不同（虽然从其他方面看可能不同）：胡塞尔还活着，精力充沛，可以接受提问，随时准备作答，这种方式是笛卡尔所不具备的。此在的历史性能够给我们一个关于客观时间顺序的观念吗，在这一观念中笛卡尔生存并死亡于康德出生之前，康德又死于胡塞尔出生之前？可能吧。当海德格尔浏览笛卡尔的书页时，他并未找到提及康德或胡塞尔之处，而胡塞尔却经常提及笛卡尔与康德。他们各自处于不同的世界吗？就他们的想法来说，这比他们生活的其他方面更不合理。康德的哲学比他的假发更不过时。但是我们倘若要将他们按时间顺序排列，更不用说给出他们出生与去世的日期，我们就需要将他们放置于同样的世界和同样的世界时间之中。

世界时间

时间是“意指性的”。此在需要时间来做事，做事需要花时间，此在也可能“失去”或浪费时间。这取决于此在作为烦的存在、它的时间性，以及它的有限性：

> “那儿”是以一种基于此在自身绽出性伸展的时间性的方式被揭蔽的，这种揭蔽同时将一个“时间”分配给了此在；只是因为这一点，事实上被抛的此在才能“获得”与失去时间。
>
> （《存在与时间》，410）

时间的意指性比时间计算或时间测量更为基本。我看表是为了准时参加会议。我看日志是因为在想自己是否能在截止时间内把事情办好。如果我不需要时间办事，如果我不需要按时办好事，我便无须看表或翻日志。

在德语中有三个时间副词对应于三个时间性的绽出态：“到时”（dann）指代将来时间，“当前”（jetzt）指代现在，“那时”或“曾在”（damals）指代过去时间。我们在作规划时用这些词：我必须当前就穿戴好，在出租车到时到来之前；我必须重考，上一次那时我没考及格。“到时”与“上次”二者都涉及到“当前”；“到时”暗示着“当前还没有”，“上次”暗示着“当前已不再”；出租车还没有到达这儿，我当前没有考试不及格。时间性“将自己诱入当前的陷阱，在当前化的过程中主要说着‘当前！当前！’”（《存在与时间》，407）。

“当前”、“到时”与“上次”的时间是可确定的。我们将时间分配给世间事件：“到时，当出租车到达时”，“当前你已经穿戴好了”，“那时，当你考不及格之时”。这与时间的意指性有关：我们无法当时计划行动，除非我们能将时间分配给它们。时间也是“持续的”或延伸的。我们首先并不是指瞬间而是指居于中间的时间：“我会读书直到出租车到达”，“自从考试不及格，我便一直在好好学习”。即使当前也不是一个非持续性的瞬间，而是一段或短或长的时间：“‘当前’：在休息，在吃饭，在晚上，在夏天。”（《存在与时间》，409）这与时间可确定性有关。我们做事与事情发生都需要时间——我们做任何事情都无法在非持续性的瞬间完成。时间是公共的。这也与时间可确定性有关。我们常常以不同事件来为同样一个时间定日期。对于我那个时间是那时，当我结婚之时对你来说是那时，你毕业离校之时。但通常我们能够理出头绪，通过我们双方都知道的事件确定一个时间：我结婚了，你毕业离校了，那时，当时英格兰最终赢得了世界杯。我们在公共时间中使活动协调统一：我们安排到时见面，当时音乐会正好结束。

有了时钟，生活变得容易了。自然的、原始的时钟是太阳，通过它的光线位置的提示我们得以完成日常工作。太阳对于每个人都在那儿，在同一个经度。它不与特别的人或事务相关联。最初我们衡量时间是通过太阳的移动：“因为必须为自己获取时间的此在的时间性是有限的，所

以它的时日已经被计数了。”（《存在与时间》，413）我们衡量时间是因为存在做事的正确时间与错误时间。像世界一样，时间是意指性的。因此时间变得世俗化，便有了世界时间，在这一时间内所有现成在手或有待上手的事物各在其位。后来，当我们进行活动不再那么依赖光线位置的时候，就设计出了不需要光线的时钟——虽然它们或多或少要与太阳的运动同步。

“普通时间”

当测量变得更加精确时，它就改变了我们的时间概念。它以损害其他绽出态的代价强调当前。赛跑选手首先关注的不是当前。他期待的是自己在越过终点线的那一刻接受观众的鼓掌喝彩。他为冲向终点而加速。所有这一切在为他的赛跑计时的人身上则并不存在。当前，以他的表计，三点，赛跑选手起跑了；当前，三点零五分，他跑了一半了；当前，三点十分，他冲过了终点线。计时员并非完全忽略曾在与将来。他“保持”着三点钟赛跑开始的时候，等待着它的终结。然而保持与等待被专横在场的当前所抑制了。

时间测量仍然是持续的。赛跑持续了十分钟，从三点到三点十分。但是当前并不是持续的。赛跑当前开始，三点整，这并非像一名观众说“现在将开始了”那样，是一种持续很久的当前。它三点十分准准地结束了。至少在理想状态下，时间测量的当前并不是持续的。

时间仍然是公共的，仍然是意指性的。我在为一名赛跑选手计时，他跑的时间由全程的各阶段明白地显现出来；时间与赛跑一样具备开端、中途、结局。其他观众观看比赛，他们的手表也许和我的手表显示相同的时间。然而计时员更集中精力于他自己手表指针的走动，比选手或激动的观众在烦闷无聊的时候更少关心世间之事，这时候时钟能够完全控制局势。当我在空无一人的车站里候车的时候，时间似乎完全是空的、同质的，仅仅被时钟指针的运动所不时打断。它与任何重大事件都毫不相关；似乎自身就是一种存在体。

海德格尔声称，这促生了亚里士多德的时间观念，即时间是一系列的当前。被剥夺了可确定性与意指性，绽出的时间性变得“稳定”（《存在与时间》，422），因此时间是同质的。一系列当前被看做现成在手，时间几乎是所有其他事物当中的一种。当前时间不被打扰，不具鸿沟——与在无事之秋滑行的绽出的时间性不同。它是无尽的——这一特征被海德格尔归结为“在死亡面前逃遁”（《存在与时间》，424）。它完全是公共的：它“属于所有人——这意味着，不属于任何人”（《存在与时间》，425）。然而，当前时间仍然承载着它在时间性中的起源的印记。时间被说成是流逝，而非出现：“此在通过‘逃遁的’关于其死亡的知识知道逃循的时间。”（《存在与时间》，425）它同时也是不可逆转的，不可逆转地向单一方向运动，这一点只能由其从绽出的时间性得来而得到解释。如果赛跑是后退跑，甚或计时员的手表是倒着走，这对于计时员而言也无甚差别；他仍然能够为赛跑计时。但对于赛跑选手而言

情况就并非如此，他不可能期待着到达终点线，成功已唾手可得，而事实上又尚未完全确保。于是，当前时间便由绽出的时间性中而来。另一方面，无论我们用多少重要性和价值去填充，要想从贫穷的当前时间中去建构绽出的时间性，这将会非常困难，甚至无法实现。

当前时间是衍生性的。但不能说它不真实或不正统："流俗的时间表象有其自然的合理性证明。"（《存在与时间》，426）历史学需要世界时间（虽然需要的不是当前时间）："时间性把世界时间时间化，在世界时间的视野中，'历史'能够作为时间内的演历而'出现'。"（《存在与时间》，436）海德格尔并不希望我们抛弃世界时间而支持绽出的时间性。那样我们就会失去决断所赖以运作的稳定框架。本真、决断、绽出的时间性——这些使我得以与亚里士多德的文本抗争，并主张（比如说）"真理"的最初意义是"无蔽"。非本真、沉沦、世界时间——这些通常使我会说当代英语，说亚里士多德于公元前322年去世。像在别处一样，在这里非本真物尽其用。

海德格尔vs.黑格尔

在《存在与时间》倒数第二章，海德格尔声称黑格尔（1770——1831）接受了亚里士多德的时间概念而并没有超越它。为什么是黑格尔呢？部分原因在于海德格尔对黑格尔无比尊崇：

> 他在哲学中所看到的和能够看到的比以往看到的都要多得多，因为他对于语言有一种非凡的力量，并将隐蔽事物从它们的藏身之处揪出来。
>
> （xxiv.226）

还有部分原因在于，黑格尔似乎预见到了海德格尔的一些核心学说和策略。黑格尔的《精神现象学》（1807）可以很容易地被看做是以本体论为据对传统认识论的拒绝，即对已知者和已知对象的存在，以及二者之间的关系的研究。然而，海德格尔并不接受这种看法。对于他而言，黑格尔是笛卡尔信徒中的最后一人，也是最伟大一人；黑格尔是最高理性主义者，将本体论融合于逻辑之中；是自负的形而上学者，认为人类是无限的，注定通过上帝之眼看现实。因此，海德格尔不赞成黑格尔的观点——这一点既清除了通向真理之路的巨大障碍，也确保了无人会将海德格尔与黑格尔混淆。

"其余是沉默"

海德格尔与黑格尔的一个共同特征是没有完成许诺要写的书。黑格尔的《现象学》起初是作为一个系列的第一部而出版的，之后本来还有关于逻辑、自然哲学与心灵哲学的分册。这个系列的第二部分从未面世。海德格尔肯定注意到了这一现象，才会放着《存在与时间》未予结篇，在扉页保留着"第一部"的字样直到1953年。他是希望引起对黑格尔

的《现象学》与其著作《存在与时间》之间的比较吗？前者记载了意识（Bewusstsein）在其多种“形式”间的旅行，后者探索在自我解释的面具后面那更加深入的此在存在层次。

无疑我们应该对海德格尔没有继续完成《存在与时间》提出更具实质性的理由。他以这一问题结束：“时间自身作为存在的视野显现自身吗？”（《存在与时间》，437）他的观点似乎是，鉴于我们对时间的理解，我们当前可以考虑普遍存在，不考虑特殊形式的存在，也不考虑其与此在的关系。他不止一次地暗示：只有“在世间的可能存在者的本体论可靠地依循对一般存在观念的澄清”（《存在与时间》，366），此在才能得到恰当地分析。我们可能会怀疑《存在与时间》在这方面是否留下了很多有趣的话题。首先，我们并非特别需要阐明普遍存在以理解多种存在模式——石头、工具、此在、时间和世界——之间的区别。海德格尔认为，普遍存在是用以区分不同存在模式的“视野”，即一个超出了任何特殊种类的存在体的有利位置，从这一位置我们可以审视和区别它们的多样性和相互关系。但是即使有限的此在能获取这样的有利位置，谈论它又有何益呢？第二，通过持续不断地声称没有此在便没有存在，海德格尔似乎已经隔绝了通向独立于此在的存在的道路，或通向一个超出此在本身的有利位置的道路。《存在与时间》并未集中论述此在的存在而忽略其他存在体。时间、世界、锤子、岩石——所有这些都由此在来解释其存在。对于存在，还有比此在理解得更为详尽的吗？

海德格尔的思想止于《存在与时间》吗？自然不是。他就别的主题继续展开论述。他似乎经常与《存在与时间》观点矛盾，而有时却否认这一点。无须特别解释在五十年左右的著述生涯中海德格尔没有持续改写同样的主题，或者特别解释他偶尔的改变主意。值得注意的且无疑归功于其“决断”的是，他尝试将自己的所有作品整合为一个单一的连贯整体。但是，与其询问它实际上有多连贯，不如考虑他晚期作品的一个样本——关于一个几乎不曾在《存在与时间》中出现的主题：艺术。

第十章
艺术

20世纪30年代中期之前，海德格尔对于艺术并未表现出多大兴趣，而之后他对于艺术的兴趣则与其他几个关联兴趣相伴产生：前苏格拉底哲学家，他们的作品通常为诗歌形式，同希腊诗歌的关系比（比方说）康德同德国诗歌的关系更为紧密；诸如谢林与尼采这样的哲学家，对于他们来说艺术在哲学中居于中心地位；语言，对于海德格尔来说是与诗人相伴而生的。

艺术品与物品

海德格尔关于艺术的一般性论著——《艺术作品的本源》于1950年出版，不过其来源为1935年所作的系列演讲。他反对两个被广泛接受的学说。其一为艺术只与美丽和愉悦有关：“毋宁称艺术为对存在物之存在的揭蔽。”（《形而上学导论》，111）其二为一件艺术作品首先是一件物品，审美价值是通过我们对其主观看法而附加其上的：对于海德格尔来说，是艺术向我们展示了一件物品究竟为何物。然而，艺术作品以两种方式成其为物品。首先，一件作品，如一幅画作，能像其他东西一样被搬运和储藏。（后来他放弃了这种看待艺术作品的方式。这种方式将艺术作品作为现成在手的物体来对待，和艺术品商以及搬运工对待艺术作品的方式一样。）其次，它具有物因素：“建筑作品中有石料，木雕作品中有木材，绘画作品中有色彩，语言作品中有言说，音乐作品中有声响。”（《艺术作品的本源》，19）

那么，物品是什么？有三种传统解释：一件物品是（1）属性承载者；（2）感官的集合；或（3）形式与质料的合成物。海德格尔拒绝了（1）和（2），拒绝（2）的原因是“我们从未真正首先觉察到感觉的拥塞……我们在屋里听见关门声，却没有听到听觉的感觉甚或纯然的声音”（《艺术作品的本源》，26）。他偏向（3），即形式 - 质料的解释。这本来源自、同时也最适用于本质有用的器具如罐子或鞋具。然而器具只是三种物体中的一种：一种“纯然物”，诸如岩石、器具和艺术作品。艺术作品不同于器具，它与纯然物具有共同点。像花岗岩而不像鞋，艺术作品并非为特定用途或目的而生产，虽然不像岩石和鞋它没有“自身构形特性”（《艺术作品的本源》，29）：它呼唤着观察者或解释者。然而，既然传统给予器具以优先权，海德格尔决定首先考察它。

凡·高的《农夫的鞋》

海德格尔这样做是通过引入他的首个例子：凡·高关于一双孤零零的破旧农鞋的画作。我们不能仅仅看自己所穿的鞋，因为关注扭曲了我们对鞋的看法：对于其穿着者来说，鞋本来并不显眼。海德格尔声称，我们从画作中看出鞋同时与世界——人类产品与活动的世界——以及大地——世界所栖身的自然基础——相联系。这一点既被一般使用者，也被形式 - 质料理论忽略了。由于对鞋极度熟悉，使用者简单将其视做用来

行走之物。或者（另举一例）对板球拍熟悉的人将其视为一块打球的木板。形式 - 质料理论精炼了这种解释。这一理论将焦点集中于鞋具和球拍的制造，认为它们是质料（皮革、钉子、木材）被赋予了形式（有用性）。使用者与该理论忽视了需要向未知情的外人解释的其他许多东西：鞋与农民的世界的关系，以及它们在大地上所遭受的磨损；球拍与板球世界（门柱、球手，等等）的关系，以及为它提供支点的大地。但是这些被忽视之处在画作中变得明显了："通过这幅作品，器具的器具性才初步展现其真相……由此可见，艺术的本质应该是：存在者的真理自行设置入作品。"（《艺术作品的本源》，36）作品并非附加艺术属性的物品：作品揭示了物品的本质。



图8文森特·凡·高画作：《农夫的鞋》

希腊神庙

海德格尔现在提供了第二个例子：希腊神庙。他这样做部分是为了区分其自身观点与认为艺术是模仿的观点：神庙不具有代表性。但部分也是因为他想要声称：一件艺术作品不仅仅敞开一个世界，它也树立一个世界，一个其所属的世界。凡·高的作品敞开了农民的世界，然而它并未树立这个世界，它也并不属于这个世界。与此相反，神庙统一并阐明了一个民族所构成的世界：它"首先嵌合了那些途径与联系的统一体并将其聚拢到身边，在这些途径与联系中，出生与死亡、祸患与福祉、胜利与耻辱、忍耐与没落获得了人类天命的形态"（《艺术作品的本源》，

42）。一个民族的世界是熟悉的结构的领域，在其中他们知道自己的道路，作出自己的抉择。

神庙不仅仅是树立世界。它还建立世界的相对物：大地。它被“大地的”自然所包围，被风暴抖震，停留在岩石之上，它也包括大地自然物。它由此揭示出作为大地的大地，在大地上建起一个世界。所有的艺术作品以自己的方式建立大地。在器具中，大地的原材料是被“耗尽”的，即融合到人造物品之中因而不再显明：鞋具是皮革还是等效材料制成的，这无关紧要，我们也没有注意到。在艺术作品中，材料只是被“使用”，而非“耗尽”：它们在作品中仍然鲜明（《艺术作品的本源》，47及下页）。与普通文本不同，诗歌的大地质料，即诗歌语言，鲜明且拒绝被改写。帕台农神庙是由大理石还是塑料建成，这是有区别的。无论如何，所有的艺术作品都建立大地。

世界是我们生存的人化环境：我们所使用的工具，居住的房屋，调用的价值。大地是这个世界的自然背景，即它所栖身的土壤以及我们的人造物品的原材料的来源。世界与大地是争执的对立。世界努力寻求明确与开放，而大地耽于隐匿与遮蔽，倾向于把世界纳入其中。二者相互需要，相辅相成。艺术作品同时凌驾于二者之上。神庙的宁静是大地与世界相对立的产物。它是事件，是大事——真相作为无蔽的大事。只有当存在物无蔽时我们才能作出具体的推测以及决定。但我们这些有尽的生物无论认知上还是实践上都从未完全掌控过存在物，因此还是存在遮蔽。若无遮蔽，就没有客观性，没有决定，也没有历史：所有一切——曾在、当前、将来，将对我们完全透明，对事物不留下隐藏的深度，也没有结果不定的选择。（两对相反的概念，大地——世界与遮蔽——无蔽，并不完全吻合。大地部分遮蔽，世界也部分遮蔽。）真相发生于作品之中：“作品树立一个世界并建立大地，是一种争执，作为整体存在的无蔽或者真理赢得了这种争执。”（《艺术作品的本源》，55）



图9爱琴那岛的爱法伊娥神庙，建于公元前500年

海德格尔贬低艺术家的作用，倾向于将作品视为非人力的产物——诸如真理或艺术本身，这种力量利用艺术家来自我实现。在“伟大的艺术”中艺术家抹去自身：他像“在创造过程中自我毁灭以使作品呈现的通道”（《艺术作品的本源》，40）。但是艺术作品本质上是“创造出来”的（《艺术作品的本源》，56及下页）。创造与工具制造截然不同：艺术并非手艺加上一些别的东西，作品也并非工具加上一些别的东西。

艺术与真理

为何真理必须蕴含于作品之中呢？遮蔽与无蔽的斗争是旧范式与新范式之间的斗争，一如传统教义与新教之间的斗争。艺术作品就像堡垒或标准，标志着刚刚赢得的真理的阵地：“敞开的澄明（Lichtung）与公开的设立是紧密相关联的。”（《艺术作品的本源》，61）海德格尔承认（《艺术作品的本源》，62）存在其他坚持要求真理的方法：一个“创立了政治国家的法案”（如美国宪法）；“临近不是简单的存在，而是最普遍的存在”（如圣保罗的皈依）；必要的牺牲（如耶稣被钉十字架）；或思考者的质问。（科学并非“真理的最初事件”。它填补了“已经敞开的真理领域的细节……只要一门科学超越了正确性继续向着真理迈进……它就成了哲学”。）而艺术是真理发生的主要方式。不仅是神庙，还有希腊悲剧也拟定了范式、价值观与种类，一个民族以这种方式看待世界，作出抉择。

为何艺术作品必须被创造？一件作品涉及大地与世界之间的一道“裂

隙”，并且（不同于器具）创造出形式平静的鲜明的大地材质。裂隙的概念，Riss，联系着基础的计划或范式，即Grundriss（《艺术作品的本源》，64）。但这也意味着由于其包含的张力，一件作品是鲜明的。扫帚融入其他器具的背景之中，它的构成材料被“耗尽”，消融为其有用性。一件作品是孤独的、有张力的、显著的，尤其适合作为真理的标志。然而作品的存在本身强烈呼唤阐释。与工具不同，作品承载着生产时的伤痕。裂隙需要创造者来包容它。

一件作品除了创造者之外，还需要观众或“保存者”。作品将保存者从“普通领域中拉出来”来到其敞开的新世界，并且暂停其“通常的做法与衡量标准、了解与看待方式”（《艺术作品的本源》，66）。对于一件作品的合适反应既非了解也非意愿，而是“保持着意愿的了解与保持着了解的意愿”（《艺术作品的本源》，67）。并不是因为执行一个预设的计划，而是“决断”，使绽出态进入一个新的开放领域，在其中人们所有的旧观念与欲望都被暂停。它有点儿像圣保罗的皈依，展开一个认知与意愿的新世界，与人们此前的概念和计划相分离。伟大的艺术作品，如同上帝的声音，不是以消费者为导向的：它改变了人们看待世界的整体方式以及在其中寻找道路的方式。然而作品并非药品，经历也非私有：作品是公有的，同时为我们相互之间的联系打下根基。

海德格尔说过，一件作品不是附加一些东西的物品或工具；物品与材料在器具中并不显明，只在作品中反映出来。那么艺术家又如何呢？在他创造艺术之前，难道不需要了解自然，了解他所描绘的物品与工具吗？不需要。正是作品使裂隙（Riss）充分发挥并绘出草图（Riss）（《艺术作品的本源》，70）。艺术家并不是先对事物有了一个明确的认识，然后才将其在作品之中具体化的：自然只有在作品中对他，也对我们敞开。作品需要创造者“将真理设置入作品”，还需要保存者在他们公共的了解－意愿中“使其发挥作用”，实现它（《艺术作品的本源》，71）。但作品同样使创造者与保存者成为可能。创造者是比他们本身更大的力量——艺术——的代理。

在某种意义上，真理来自虚无。我们不能在阐释凡·高的画作时假设他碰巧看到了一些旧鞋，于是将所见画下来。因为，首先，单独鞋子并不能说明凡·高看见它们的方式。其次，在凡·高绘画之前，他并没有以一种新的方式去看待鞋：“敞开领域的敞开，以及存在的澄明，只有当敞开被筹划时才发生。”（《艺术作品的本源》，71）艺术与圣保罗的皈依一样属于意外事件。

诗歌

因而，一切艺术本质上都是诗（Dichtung）（《艺术作品的本源》，72）。此处，Dichtung 意义很广，指代类似“发明”或“筹划”之物。艺术家投入作品中的东西不来源于其周围的事物而来源于发明或筹划之物。所有伟大的艺术都包含了“存在之揭蔽状态……的变化”（《艺术作品的本源》，72）：它阐释普通的事物；它将我们从普通世界中暂

时拉开，来到另一世界；或者说它改变了我们的整体世界观。不过，狭义上说，Dichtung意为“诗歌”（Poesio），而诗歌是海德格尔的第三个例子。他并不相信所有其他艺术都是诗歌或都源于诗歌。他的信念如此：语言绝不仅仅是传递知识的媒介。这种功用的语言是“任何时候的实际语言”。语言还通过首次为事物命名将其带出“模糊的混乱”进入公开状态，从而给我们可供交流的东西。这是创造性语言或“筹划性言语”（《艺术作品的本源》，74）。它拟定交流语言中能说与不能说之物。既然诗歌在语言当中，又是艺术形式的一种，即真理的光辉投射，诗歌就必须是筹划性言语，一种创造性的、创新的语言运用以命名事物，从而敞开一个领域，在其中我们得以交流。

但是，诗歌并非仅仅是几种艺术中的一种。其他的艺术——建筑、雕塑、绘画、音乐——在语言已经敞开的领域里运作。被语言，即被诗歌所影响的揭蔽在其他艺术所影响的揭蔽之前。因而诗歌比其他艺术形式要早，就像语言学揭蔽比其他形式的揭蔽要早一样。

真理的建构

所有的艺术都是诗意创造（dichterisch），或是发明或是筹划。作品的保存同样如此，因为保存者必须进入作品解蔽的领域中去。然而，海德格尔继续论述，诗（Dichtung）的精髓是真理的建构。“建构”，即Stiftung，具有三种意义，而艺术包含了建构的全部三种意义。第一，“赠予”。真理作品的背景包含了范式的转换：它将非凡捧上高处，又将庸常推入低谷。因而真理无法从曾在之事中产生。它作为一件礼物而诞生。建构是“溢出”，是礼物的赠予。（《艺术作品的本源》，75）

第二，建构是“建立”。真理不是投射到虚空，而是投射于保存者，历史的人类。它源自虚空，却面向一个民族。一个民族涉及三个因素。其一为该民族的“天赋”，他们的“大地”：他们所生存以及耕植的土壤，同时还有其世界中相对而言永久性的特征，例如他们所说的德语。其二为普通而传统的一面，旧“世界”，比如他们的异教徒习俗与信仰。其三为新“世界”，他们的“保留职业”，例如在他们当中基督教的开始。（《艺术作品的本源》，75L）创造物如基督教艺术作品无法由这些因素来解释，尤其无法由旧世界来解释。然而它是由这些因素所引导的。它由德语创作，根据天赋作出调整，提供了一条基督教信息。它使得该民族的天命明确，并在该民族本土的土壤上建立它。

第三，建构是“开始”。开始在某种方式上是直接或即时的，却也可能需要长久的准备——如我们需要准备才能跳或跃（Sprung）。一个真正的开始并不简单或原始；它包含自身内部潜在的终结；它是一种领先（Vorsprung），跳跃过即将到来的一切。（《艺术作品的本源》，76）比如，荷马史诗既不原始也不简单；其中暗含了悲剧，这些悲剧后来敞开希腊城邦的世界。艺术史并非稳定的积累过程，而是被许多创造性能量的爆发所打断，后代便借助于这些能量的碎片来尽可能地做事。

“当作为整体的存在物需要建立在敞开状态下时，艺术总是作为建构

进入其历史本质之中。”（《艺术作品的本源》，75）这样的艺术改变了我们的整体存在观。在西方这种情况出现过三次。第一次，也是最激烈的，发生在希腊，其存在的概念为“在场”（Anwesenheit）。随后在中世纪，由希腊人揭蔽的存在被转换为上帝创造之物。最后一次发生在现代，存在物成为“对象”，被计算与操纵。（这就是蕴含于“技术”根基中的东西。）每一次都有一个新世界诞生；存在物的无蔽发生；并且它自行设置入作品，即由艺术获得的背景。当艺术发生时，一个推力进入历史，历史重新开始。艺术建起一个历史，并非重大事件意义上的历史，而是作为人类进入其本土天赋及其向指定的天命方向运动之过程的历史。现在我们理解了文章标题中的“本源”一词。“本源”，Ursprung，意即“领先”（《艺术作品的本源》，77L）。艺术使真理领先。艺术是艺术作品的本源或领先。因此它是作品创造者与保存者的起源，是一个历史族群的存在方式。

艺术的终结？

与《存在与时间》一样，这部作品以讨论黑格尔结束（《艺术作品的本源》，79——81）。海德格尔问：艺术是否仍然是必要和必需的方式，通过这样的方式，对于我们的历史性存在起决定性作用的真理发生？黑格尔回答说不是的。然而黑格尔的答案是在一个已经发生的存在的真理的框架中被给出，这一真理自从希腊人以来就为西方思想启蒙。如果黑格尔的宣称曾经唤上前来要求决定，这一决定将牵涉一个迥然不同的真理概念。目前我们太过纠缠于旧概念以衡量黑格尔的宣称。我们所能做的一切就是继续就艺术进行思考。这不能迫使艺术变为存在，但这是其准备：“唯有这种知道才为艺术准备了一个空间，为创造者准备了一条道路，为保存者准备了一个地点。”（《艺术作品的本源》，78）海德格尔自况为即将到来的新艺术以及新世界的施洗者约翰。

转向

海德格尔用“转向”（Kehre）一词指代两件事物：从《存在与时间》第一、二篇涉及的对此在的分析方面转向第三篇关于存在与时间；以及从存在的健忘转向他所希望到来的存在的记忆。人们则经常用“转向”来指代海德格尔自身思想的变化，这一变化被认为发生于1930年左右。我们在这第三种含义上能否探测到转向的标记？在《存在与时间》与《艺术作品的本源》之间海德格尔改变主张了吗？

这两部著作之间有很多的承继性。海德格尔仍然关心此在与其世界，然而兴趣的焦点转移了。《存在与时间》在一个已设立的世界里面关心此在的本性。《艺术作品的本源》提出一个不同的问题：一个世界首先是如何建立起来的？海德格尔通过一系列基础性愈来愈强的艺术作品来接近这个问题。首先，是一幅凡·高的作品，对我们揭示出一个已经就位的世界。其次，是一座神庙，通常是最重要的，充当着城邦的结构中心。在此他也提到了悲剧，它们源自一座特别的城邦，虽然也往往在其他城市中上演。最后，虽然是暗示性地，是荷马与赫西奥德的泛希腊

的诗歌，它们被认为是希腊世界的公共财富。

海德格尔无疑夸张了。艺术对于世界建构总是如此重要吗，像它可能对于希腊人的重要性那样？基督教世界是由艺术树立的还是仅仅由艺术宣告诞生（或建立）的呢？器具——第一辆汽车或者协和飞机——难道不能像一件艺术品一样有效地树立一个世界吗？是否所有最重要的、建构世界的纪念物（如特拉法尔加广场）都是伟大的艺术品呢？但是这些问题都是次要的。要点是此在在一个世界的建构中不能起关键作用。它并不能像在《存在与时间》前两篇中一样占据舞台的中心位置。

从此在到存在

此在本来便在世间。普通的人类发现、交流、决定以及活动预设了一个价值与范畴、风俗与习惯的熟悉背景。这个世界是如何设立的？就此而论它能如何被激烈地改变？不是由普通此在改变的，因为此在总是已经存在于世界中。那么是由非凡此在改变的吗？艺术家、诗人，甚或思想家？追随荷尔德林的海德格尔有时把诗人描述为一种半神，站立于一个神与人之间的无人之境，把神的暗示传递给人。正是在这一无人之境中，人是谁以及他在何处设立自己的存在被决定下来（《荷尔德林与诗的本质》）。

艺术家或诗人无法以任何一种常人的方式完成其工作，即以任何一种已经预设其将要树立的世界的方式。他必须成为一种类似非人类力量的手段的东西——艺术或真理或存在本身。艺术家必须是“决断的”（entschlossen），向这种力量绽出性地“敞开”。决断起初似乎是一种在这个世界里本真地引领自我的方式，现在已经找到了一个新角色：决断使得创造者与保存者得以建构一个新世界。

语言也同样找到了一个新角色。在《存在与时间》中，语言从已经设立的世界的意指性关联中成长。在《艺术作品的本源》中它具有更加基础性的地位。作者对事物的首次命名，投射性语言帮助建构起一个世界。语言同样不能由人类按照常人的方式设计，那样的方式已经预设了我们对语言的拥有。因此语言，至少筹划性语言，也是组成此在及其世界的非人类力量，而不仅仅是交流工具。这就是为什么海德格尔说：“说话者并非人，而是语言。人只有当命运使然而回答语言时才说话。”（《理性的原则》，96）

原初的跳跃

海德格尔的思想转变了吗？或者只是他的问题变化了吗？或者新问题只是从早期问题中发展出来的吗？也许我们应该专注于他关于“原初”所说的话。他说，真正的原初既不简单也不原始，它跳跃过了即将到来的事情。对于他自己的早期作品可能如此吗？例如，《艺术作品的本源》将大地作为世界的相对物。与此相反，《存在与时间》并未提及“大地”。然而在1925年的演讲中，海德格尔已经将“大地”表述为我们的作品及活动的世界所栖身之处（xx.269－270）。大地还不像在《艺术作

品的本源》里面的那样与世界相对立。它是我们的世界中为人熟知的偏远部分，是半驯化的自然，我们在此放牧牛群。它不像《艺术作品的本源》里面的那样，充满威胁、敌意（虽然不可或缺），必须费尽心力才能从中夺出一个世界。但是，这是因为在这两部著作中所提出的问题是不同的。大地的概念在海德格尔早期著作中仍不明显，然而已为其后来具有更加重要的地位作了铺垫。早期的海德格尔也许是荷马史诗式的，晚期的海德格尔正是从中发展了悲剧与神庙。

第十一章
梅斯基希的圣马丁？

海德格尔首先是一名哲学家。政治是边缘化的。但是我们不能忘记20世纪30年代早期的阴暗插曲：他与纳粹的纠缠。这一经历能告诉我们关于他哲学的什么呢？反之，他的哲学又能告诉我们关于他这一经历的什么呢？不太多。

校长

1948年海德格尔写信给一个昔时的学生赫伯特·马尔库塞，信中说1933年他“期望国家社会主义[1]能够对生活进行精神上的翻天覆地的革新，社会敌对势力能够和解，西方的此在观念能够避开共产主义而得到传播”（沃林，162）。他的一些支持者为他的决定正名，理由是当时的纳粹主义是另一个选择。为什么偏爱纳粹主义呢？正如《存在与时间》所描绘的，现代世界已经混乱不堪了。但是在《存在与时间》中鲜有内容偏向纳粹主义而非共产主义，或者（比如）从公众生活中决断地退出的。海德格尔是个保守分子，偏向差异与等级，不支持“一碗水端平”即千篇一律与平均主义，他把后者与美国和苏联相联系。即使在对纳粹主义失去幻想之后，他仍然极为爱国，相信西方的命运将会由德国来决定，虽然其主宰是德国哲学而非德国军队。然而其他保守分子以及爱国者，如斯宾格勒与云格尔，则拒绝了纳粹的诱惑。纳粹主义难道不是本质邪恶的吗？一个人可以说：“我是共产主义者，但我不支持形式化公审或强制性国有化。”但是一个人很难说出：“我是纳粹分子，但我不赞成反犹太主义或大屠杀。”共产主义的弊端是偶然的，而纳粹主义的邪恶似乎为其本质。

然而，现在已成为历史的大部分事件在1933年尚未发生。希特勒于1924年曾在巴伐利亚因企图政变而短暂入狱。不过他从错误中吸取了教训，这一次是通过合法的形式获得了政权。希特勒的的确确信奉反犹太主义。但是当反犹太主义自动把一个政客或运动排除在考虑之外的时候，它还未曾有当前如许的禁忌。当时没有人（除了希特勒自己之外）梦想灭绝犹太人。纳粹主义除了反犹太主义以外还许诺许多吸引人的东西：为失业工人提供就业机会，减轻技术以及资本主义所造成的毁坏，拒付凡尔赛条约的赔款，回归传统（“家庭”）价值观，崇拜青春。现在具有警示意义的德语单词——F ührer（独裁者）、Volk（民族）、entschlossen（有决心的）——在1933年听起来好像和它们的英语对应词在今天一样无辜：强大的“领导”，带着他的“领导者素质”，以及需要“果断”领导的“人民”或者“民族”。（一个民族不是一个“种族”。生物种族主义对于海德格尔的哲学是陌生的。）海德格尔1945年问道：谁知道“什么已经发生，什么本可避免，如果1933年所有可用的政权都出现……以净化和缓和获取政权的运动？”（沃林，16）。他认为自己能够影响纳粹主义将来的进展。当纳粹主义显露出其“真实”本质之后，这一想法就显得荒唐。然而在1933年并不显得荒唐。海德格尔是从其可能

性，而非仅仅实际情况，来看待纳粹主义的。



图10梅斯基希公墓海德格尔之墓（碑上文字为：马丁·海德格尔1889－1976）

如果《存在与时间》的观点没有使海德格尔投身于纳粹主义，那么这些观点也不可能使他对纳粹主义产生免疫力吗？期望一种哲学保护我们免受一个有技巧的政治操纵者的控制，这个政治操纵者能从自己的错误中吸取教训，同时又是一个精明的战略家，有着对于时间掌控的绝佳感觉——这对于一种哲学来说，要求是太高了。没有道德规范，也没有对与错的清单，能够完成这项任务。关于过去的恶人和反英雄的卷宗也不会起作用。见多识广的恶人知道如何逃脱卷宗记载，使自己看起来像个英雄。我们需要警惕的也不仅仅是恶人：用不着有昭著的恶人，人们照样常常把事情弄得一团糟。（寻找造成混乱的恶人往往也是混乱的一部分。）面对所有这些，哲学无法提供绝对有效的护身符。正如海德格尔告诉我们的那样，我们向着一个将来而生，这个将来对于我们而言还是未知的，不带有来自过去的无可争议的指导意义。

思想者

海德格尔作为一个哲学家地位如何呢？他的许多核心理论都在某些方面归功于其同时代的人和在他之前的先行者。从认识论到本体论的转换是在海德格尔之前，由尼古拉·哈特曼来完成的。此在的观念是从与胡塞尔的现象学和马克斯·舍勒的哲学人类学的批判性关联中发展起来的。生存（Existenz）、愁虑（Angst）以及当下即是（Augenblick）等概念源自克尔凯郭尔，更直接源自雅斯贝尔斯。海德格尔自己承认他的历史观点受到狄尔泰，特别是狄尔泰的朋友约克·冯·瓦滕堡伯爵的影响。（《存在与时间》，397－404）他不是那么热切地想承认斯宾格勒的影响，后者把存在作为在场的观念归咎于希腊人，并强调天命在历史中的作用。

海德格尔的思想仅仅是源自他人思想的现成品吗？不是的。海德格尔的思想往前回溯，远远超过了其同时代人以及最近的先行者，最早可以追溯到古希腊人。这使得他与同时代人的直接影响绝缘了，或者说，实际上与任何单个哲学家或学派绝缘了。比如，他追踪愁虑的概念不是简单地追溯到克尔凯郭尔，而是到路德和圣奥古斯丁。事实上他声称，在试图使“奥古斯丁的（即希腊－基督教的）人类学”同“亚里士多德的本体论”相一致的过程中，他提出了自己的此在作为烦的观点。（《存在与时间》，199n.vii）

海德格尔显然不是原封不动地把那些观点和问题移置到他自己当下的问题域。至少他发掘出它们的更加遥远的起源。并且几乎一成不变地，他将自己借来之物烙下自己独特的印记，将它们整合成为一个语境，在其中它们的外来源头几乎不可见。还不止于此：对于这些“放债”的哲学家，海德格尔往往通过重新阐释他们而清偿了自己的“债务”。海德格尔有多少成就归功于康德？有多少归功于亚里士多德？很难作出回答，因为海德格尔是用自己的想法来阐释康德和亚里士多德的。从海德格尔这一边来看，康德和亚里士多德欠海德格尔的“债”就和海德格尔欠他们的一样多。海德格尔对于其他哲学家的解读通常不易被接受。但

是同样地，它们也不易被遗忘，而且一旦我们遇到了海德格尔对于一位哲学家的解读，就很难通过完全非海德格尔的眼睛去解读他。

如果说其他人对海德格尔的影响是一个十分微妙的问题，那么他对于别人的影响也同样如此。在表面上他的影响是巨大的：对于神学家（布尔特曼、拉纳、田立克），对于精神分析学家（路德维希·宾斯万格），对于文学批评家（埃米尔·施泰格尔），同时还有对于哲学家（萨特、梅洛-庞蒂、勒维纳斯、奥尔特加·加塞特、伽达默尔以及德里达）。但是他的影响会持续多久呢？海德格尔的哲学会如亚里士多德甚至康德一般长久传承吗？很难作出回答。这取决于我们无法预见的事件，取决于将来的哲学家与非哲学家们如何行事，取决于他们在有海德格尔时是怎么做的以及没有海德格尔时是怎么做的。

海德格尔的影响这一问题还取决于对一个不同问题的回答：海德格尔作为一名思想家的地位是怎样的？这同样难以回答。海德格尔并未简单地对其他哲学家所从事的问题给出解决方法，从而使我们能够通过比较他的解决方式与他人提出的解决方式来衡量他的地位。他提出新问题，他可能无法回答的问题，然而这些问题在他看来比一般的问题更加根本。我们如何衡量他的问题的意义，或者实际上也即他为它们提供的答案的意义呢？这还是——至少部分是——取决于将来别人是怎么对待海德格尔的。海德格尔的价值与他的影响并不是明显区分的两个问题。

海德格尔其人

现在，虽然还不是非常明晰，海德格尔在我们眼中已不像最初那样是一团迷雾了。他在地位与影响力方面雄心勃勃。他是个不屈不挠的思想家，尝试重新勾画哲学地图。他是个不安宁的、饱受折磨的人，不仅被哲学折磨，还被他模棱两可的基督教信仰折磨。在这些方面他与圣奥古斯丁再相似不过了。

【注释】

[1] 即纳粹主义。——译注

书目参照说明[1]

引用《存在与时间》的所有出处都对应于德语版《存在与时间》的页码。这些页码在由J.马伽利和E.罗宾逊所翻译的英文版《存在与时间》（牛津，1962）中都有旁注。这本著作的书名缩写为“BT”。《海德格尔全集》各卷由美因河畔法兰克福的维多里奥·克劳斯特曼出版社自1975年开始陆续出版。本书在引用该全集时卷数是用小号罗马数字标出，后面给出页码。（德语版的页码在译本中都进行了再次标注。）所引用的各卷包括［其中（a）为演讲最初发表的时间，（b）为在《海德格尔全集》中出版的时间］：

iv 《荷尔德林诗的阐释》：（a）1936——1968；（b）1981，1944年第1版，1971年增订

xvii 《现象学研究导论》：（a）1923——1924；（b）1994

xx 《时间概念史：导论》，T.基谢尔译（布卢明顿，印第安纳，1985）：（a）1925；（b）1979

xxi 《逻辑：关于真理的问题》（a）1925——1926；（b）1976

xxii 《古代哲学的基本概念》（a）1926；（b）1993

xxiv 《现象学之基本问题》，A.霍夫施塔特译（布卢明顿，印第安纳，1982）（a）1927；（b）1975

xxvi 《逻辑的形而上学基础》，M.海尔恩（布卢明顿，印第安纳，1984）（a）1928；（b）1978

xxix-xxx 《形而上学的基本概念：世界、有限性、孤独》，W.麦克尼尔、N.沃克译（布卢明顿，印第安纳，1995）（a）1929——1930；（b）1983

xxxi 《论人类自由的本质：哲学导论》（a）1930；（b）1982

li 《基本概念》，G.E.艾尔斯沃思（布卢明顿，印第安纳，1993）（a）1941；（b）1981

lviii 《现象学的基本问题》（a）1919——1920；（b）1993

lx 《宗教生活现象学》（a）1918——1921；（b）1995

lxi 《对于亚里士多德的现象学阐释：现象学研究导论》（a）1921——1922；（b）1985

lxiii 《本体论：对真实性的解释》（a）1923；（b）1988

lxv 《哲学论稿：事件论》（a）写于1936——1938；（b）1989

海德格尔的其他著作用下列缩写标明，不属他的著作则会特别说明：

Arendt H.阿伦特，“八十岁的海德格尔”，《纽约书评》（1971年10月21日）

CM E.胡塞尔，《笛卡尔式的沉思：现象学导论》，凯恩斯译（黑格，1973）（著于1929年）

CT 《时间的概念》，W.麦克尼尔译（牛津，1992）（1924年所作演讲）

ER 《根据的本质》，T.马利克译（埃文斯顿，1969）（1929年第1版）

HEP “荷尔德林与诗的本质”，D.斯科特译，《生存与存在》，W.布罗克编（芝加哥，1949）（1936年在罗马所作的演讲）

IM 《形而上学导论》，R.曼海姆译（纽黑文，1959）（1953年初版，但根据1935年以来的演讲所著）

Löwith 卡尔·洛维特，《我在1933年前后的德国生活：一项报告》，E.金译（伦敦，1994）

MWP “我的现象学之路”，《论时间与存在》，J.斯坦博（纽约，1972），74——82。（“我的现象学之路”最初发表于1963年）

Ni 《尼采：作为艺术的权力意志》，D.E.克雷尔译（纽约，1979）（初版于1961，但根据1936——1937年的演讲所写）

OWA “艺术作品的起源”，马丁·海德格尔《诗歌、语言和思想》，A.霍夫施塔特译（纽约，1975）（“艺术作品的起源”首次发表于1950年出版的海德格尔著《林中路》）

PR 《理性的原则》，R.利利译（布卢明顿，印第安纳，1991）（1956年所作的演讲，初版于1957年）

Wolin 《海德格尔的歧论：批评读本》，R.沃林编（坎布里奇，马萨诸塞，1993）

我有时会对上述作品中的翻译作一些改动。

【注释】

[1] 在本书译文中，正文提及相关作品时，凡出自《海德格尔全集》的，依原文用罗马数字表示其所在卷数；海德格尔的其他作品以及其他人的作品，则以中译名替代原文的缩略名。——编注

词汇表

ableben；Ableben 逝世 死亡或活体死亡；死亡，生物死亡

Anwesenheit 在场 在场（例如某人在某地或某事件中）。比较希腊语基督再临（parousia），“在场”（由ousia，“存在，物质”而来）

Augenblick 当下即是 瞬间

auslegen；Auslegung 解释 传播或布置，去解释；解释

Befindlichkeit 现身情态 心灵状态，人自我发现的方式，人如何处事，由（Sich）befinden得来，“去发现（自身）”，等等。[正如Wie befinden sie sich?中，（1）“你好！”（2）“你感觉如何？”]以及befindlich，在某地“被发现”

besorgen；Besorgen 烦神 提供，准备物品；牵念。适用于人处理工具以及器具

bewusst，Bewusstsein 意识 有意识的；（对于对象的）意识，有意识的存在，处于有意识状态。海德格尔避免使用这些词，而黑格尔以及胡塞尔偏爱这些词。但是海德格尔使用“此在”一词仿效了“意识”，同样有具体和抽象两种运用

da；das Da 此 那儿，这儿；那儿（特指）

damals 曾在 当时（过去），在过去的场合

dann 到时 那时（将来）

dasein；Dasein 此在 在那儿（非海德格尔专用的德语意为：存在）；此在，在那儿，人类，作为人类。海德格尔使用“此在”一词既指（具体）人类又指（抽象）作为人类。在《存在与时间》中此在往往指代一项存在体，即人类。海德格尔在演讲中常常提到“人类（menschliche）此在”以及“人的此在”

destruieren；Destruktion 毁灭 破坏；毁坏。然而海德格尔使用这些词意义接近“解构”，可能也接近黑格尔的废除，纷扰，意即“使明升暗降”，立即“取消，保藏，以及提高”

dichten；Dichtung，dichterisch 诗意创造；诗 去写作，设计，发明，假装；作品，小说，发明，诗，诗歌；诗性的，创造性的

eigentlich；Eigentlichkeit 本真；本真的 本真的，真正的；本真性。与形容词“自己的”有关，“所有”，“私人”。本真即对个人的“自身”真实，作为实实在在的自己，去做自己的事情

Ekstase；ekstatisch 绽出 绽出态，绽出态的。字面意为“向前走去，表现突出”

entschliessen；entschlossen；Entschlossenheit 决断 决心，决断，决断状态。源于schliessen，“关闭”；因此字面意为“揭蔽”，等等。

erschliessen；Erschlossenheit 揭蔽揭蔽；揭蔽状态

existieren；Existenz；existenzial，existenziell；Existenzial 生存 字面义：向前走去，存在；表现突出，存在状态；存在的（形容词）；有关存在的；有关存在（名词）。形容词“存在的”与“有关存在的”之间的差异同“存在者层次上的”与“存在的”之间的差别是一样的，不过后者只适用于此在。选择成为一名士兵而不是一名补鞋匠是作出了一个有关存在的选择。作出这种选择的能力，以及哲学家对此的领会，是存在性的

faktisch；Faktizität 实际的 实际的，真实性；类似“事实的，事实”，不过后者只适用于此在，例如：某人存在的完全的事实

Fürsorge 烦忙 担心，人对于其他人类的态度

Gegenwart；gegenwärtig；gegen-wärtigen 当前 现在，字面义：向着……等待；（在）现在；使当前化

Geist；geistig 心灵 精神，心灵；精神的，智力的。这些词在《存在与时间》中极少出现

Gerede 闲言 闲谈，饶舌

geschehen 演历 发生，演历

Geschichte；geschichtlich；geschichtlichkeit 历史 历史；历史的；历史性。在海德格尔的使用中，这些词语将历史视为事件或大事，而非对事件进行研究（历史学）。Geschichte 还意味着“故事，叙述”，这也可能对海德格尔对其运用造成影响

Geschick 天命（一个群体或团体的命运）

gewesen；Gewesenheit 曾在 曾在性存在（存在的过去时）；曾在性，（活生生的）过去

Gewissen 良知 良知。良知与肯定的，“当然”有关，但是在《存在与时间》第291页，将良知与确定性相分离

Historie；historisch 历史学 历史，编史，历史学；历史的，编史的，历史学的

Horizont 视野 视野。但在海德格尔的用法中，它意味着由视野界

定的领域或我们能审视这一领域的有利地位

jetzt；das fetzt 当前 现在；现在时刻，瞬间

kehren；die Kehre 转向 进行转向；转向；尤其（1）从对存在的遗忘到对存在的记忆；（2）从《存在与时间》的第一、二篇到第三篇；（3）从早期的海德格尔到晚期的海德格尔

Licht；lichten；Lichtung 澄明 光，亮；清扫（如森林）；（森林的，在海德格尔用语中，敞开的，彼处的，等等）空地，空地（在森林中），开放的空间。对于海德格尔而言，澄明仍然保有同光与照明的联系

man；das M an 常人 人，他们，等等；特指“他们”

Neugier 好奇 好奇，对于新奇的渴望

ontisch；ontologisch；Ontologie 存在者层次上的；本体论 本体的，本体论的，本体论。真正的本体论研究的不是存在（das Seiende），而是此在（das Sein），一些特殊“地区”存在的此在或此类的此在，如果它是“基本上本体的”。一项宣称，疑问，等等，如果与存在体的存在有关，并且粗略地说是先天的，便是本体论的。如果它仅仅与存在或存在体有关，并且粗略地说是经验性的，便是本体的。

Poesie 诗歌 诗，诗歌 = 狭义上的诗意创造

reden；Rede 言谈 谈论，谈论之事，交谈

reissen；Riss；Grundriss 裂隙 抓住，抢夺，撕破；撕裂的，（一个）撕破处，裂缝，裂隙、草稿、画作、草图、设计；平面图、草图、提纲、范式

Schicksal 命运（个体的）命运

sein；das Seiende；das Sein 存在 存在，此在，存在体，即存在物、存在体；此在，特定此在。存在与此在的区别对于海德格尔而言是十分关键的。在xxiv及其后的著作中海德格尔将其称为“本体论的区别”（ontologische Differenz）

sorgen；Sorge 烦 担心，照顾，提供，照料；关心，担忧，麻烦，小心的关注

springen；Sprung；Vorsprung 跳跃；领先 跳跃，越过，弹跳；（a）跳跃，越过，弹跳；（b）跳跃，等等。在……之前跳过，领先（也是一项“投射”，并且是一个“开始”或“优势”）

sterben；das Sterben 死 死亡；濒于死亡

stiften；Stiftung 创建 建立，创造，设立，赠予；基础，设施，赠予之物，遗赠物。因此，对于海德格尔而言，“建立”同时带有如下意味：（1）“遗赠”；（2）“打基础”；（3）“起始”

stimmen；Stimmung 情绪 使调和，调节，使某人处于某情绪中；调节，情绪，脾气，性情

Tod；Sein zum Tode；Freiheit zum Tode 死亡 死亡；向死而在；向死的自由

Ursprung，ursprünglich；gleichursprünglich 本源 来源，本源，字面义：领先；本源的，原初的；同等原初，同等原始

verfallen；das Verfallen 沉沦 沉沦，恶化；沉沦状态，恶化状态

Vergehen；Vergangen；tfie Vergangenheit 过去 逝去，过去，消失；过去，经过，过去之事；（不复存在的）过去

Volk 民族 人民，民族。这是一个伦理或文化观念而非如“种族”（Rasse）一样是个生物观念；成为德国民族的一员就要说德语，遵循德国风俗，认为自己是德国人

Vorhabe，Vorsicht，Vorgriff 先有 先有；先见；前概念。这一“前结构”（Vor-struktur）牵涉到所有解释（《存在与时间》，327）

vorhanden 现成的，现成在手的 可用的，现存的，现成在手的。与有待上手相反，它适用于单纯在那儿的（或视为如此的）事物，中立，不生动的，从人类活动与目的中脱离出来

Welt；Umwelt；Lebenswelt，in der Welt，innerweltlich；weltlich；Weltlichkeit 世界；世界的；世界性 世界；环境，围绕着（单个人，我们）的世界；生命世界；在世界之中（只适用于此在）；世间（只适用于除此在以外的事物）；世间的（属于世界的）；世界性（属于世界的）。海德格尔区别出四种世界的意义：（1）所有现成在手的存在体的集合；（2）这样的存在体的存在，或者它们的一个特殊“领域”（例如，数等属于“数学家的世界”）；（3）此在所生活的世界，或者是“我们‘公众’的世界的，或者是一个人‘自身’最切近的（家庭的）世界”；（4）世界性，世界的基本结构。海德格尔使用的世界通常为意义（3）（《存在与时间》，64之后）

werfen；geworfen；Geworfenheit 抛，被抛，被抛状态 抛，被抛，被抛状态。比较：设计；计划：抛弃，扔掉，画草图，设计；草图，设计，计划

Werk 作品 作品。在《艺术作品的本源》中海德格尔采用了同时意指“应用，开始”以及“设置入（艺术）作品”这样的短语

Zeit；zeitlich，Zeitlichkeit；innerzeitig，zeitigen 时间；时间性的；时间性；时间内的；到时 时间；时间的（只适用于此在）；时间性（只适用于此在）；时间内的（只适用于除此在以外的事物）；使成熟，成熟，时间化（属于时间性的）

zuhanden 有待上手的 手头备用的，手边的，人类可用的。尤其适用于物品，工具，器具，用具

Zukunft；zukünftig 将来 将来（即将到来的）；将来，将来的

zweideutig；Zweideutigkeit 两可 模棱两可，两面派；模棱两可性，表里不一

索引

（条目后的数字为原文页码）注：马丁·海德格尔在次项中以“MH”指代

A

a priori先验性 38-9，98

Adorno，Theodor 西奥多·阿多诺 57

ambiguity 歧义 52-3，54，69，101，104，134

Anaximander 阿那克西曼德 4

anthropology 人类学 132

anxiety 焦虑 41，92，97

Aquinas，St Thomas 圣托马斯·阿奎那 2，4

Arendt，Hannah 汉娜·阿伦特 2，7

Aristotle 亚里士多德 2，4，11，20，54，55-7，113，116

on time 论时间 55，67，68，88，112，113-14

MH versus 海德格尔vs.18-19

influence on MH 对海德格尔的影响 103，132-3

influence on present way of thinking 对当前思维模式的影响 67

interpreted by MH in terms of own thought 据海德格尔自己的思想阐释 133

ontology 本体论 23，132

verb ‘to be’动词“存在” 16，17

art 艺术 5，107，116-28

assertion 断言 47-9，50，52，54

Augustine，St 圣奥古斯丁 2，67，68，82，132，134

The City of God《上帝之城》106authenticity 本真性 54，80，83，84，88-91，102，113

inauthenticity and 非本真性与 26-7，67，70，85

jargon of 的行话 57

conducting oneself with 以本真性引领自我 127

way of Dasein's being 此在存在的方式 85

see also inauthenticity 参见非本真性

B

Beaufret，Jean 让·波弗莱 6，7

being 存在，是 11，13-19，60-1

forgetfulness of 的健忘性 6，126

see also being-in-the-world；Dasein 参见在世存在；此在

Being and Time（Heidegger）《存在与时间》（海德格尔）4，9，22-5，46-53，57-61，64-75，84-6，91-3，107-11

authentic self 本真的自我 27

Being-the-basis of a nullity 虚无的存在基础 81

Dasein 此在 9，11，127

Dasein more than it factually is 超越事实的此在 45

Dasein should ‘choose its hero’此在应该“选取它的主角” 101-2

Dasein's historicality 此在的历史性 105-6

Dasein's ‘historicizing’此在的“演历” 101-2

earth 大地 128

failure to continue 无法继续 11，115

and Hegel 与黑格尔 125

and Hegel's Phenomenology of Spirit与黑格尔的《精神现象学》9，114

influences on MH 对海德格尔的影响 132-3

‘moment of vision’“寻视的时刻” 82，101

ordinary time 普通时间 111-13

‘present at hand’entities “现成在手的”存在体 18

temporality and historicality 时间性与历史性 98

time 时间 55-6，87

unhistoriological eras 非历史学的时代 104-5

being-in-the-world 在世存在 38，40，51，57，58，74，94，102

temporality and 时间性与 93，96

Bergson，Henri 亨利·柏格森 56，88

Binswanger，Ludwig 路德维希·宾斯万格 133

body 身体 28-9

Braig，Carl 卡尔·布莱格 1-2

Brentano，Franz 弗朗茨·布伦塔诺 1，16，103

Bultmann，Rudolf 鲁道夫·布尔特曼 2，133

Bunyan，John 约翰·班扬 42-4

C

care 烦，操心 11，57-9，76

temporality and 时间性与 91-2

Cartesians 笛卡尔信徒 114

Cassirer，Ernst 恩斯特·卡西尔 4

Catholicism 天主教义 107

cave allegory 洞穴隐喻 4，85

certainty 确定性 72，73，74，99

Char，René勒内·夏尔 7

chatter 闲聊，闲谈 53，54，55，57

ambiguous 歧义的 52，70

choices 选择 79，80-2

decisive 决定性的 82

fundamental 基础的 83

Christianity 基督教 84，106，107，124，134

see also God 参见上帝

clocks 钟 111-12

cognition 认知 44，120

Collingwood，R.G.科林伍德 61

communism 共产主义 129-30

concealment 遮蔽 121

see also unconcealment 参见无蔽

concern 牵念，关心 37，58

conscience 良知 78-80，82

consciousness 意识 114

creation 创造 120-1，122，124，126，127

D

Dasein 此在 9，11-12，20-30，31-2，52-3

analytic of 对此在的分析 126

authentic 本真的 26，67，70，80-1，83，104

body and 身体与 28-9

conscience 良知 78-80

death and 死亡与 31，69-78，90

everyday 日常 44，53-4，55，56，57，64，70，84，87-8，92

exploring ever-deeper levels of 探索此在的更深层次 114

fallen 沉沦 84，87-8，92，104

fate 命运 101-2

freedom 自由 96-7

heritage 遗产 102

historicality 历史性 100，104-6，109

historiology and possibilities 历史学与可能性 39，106-8i

nauthentic 非本真的 70，85，104

irresolute 不决断，没有决心 85，90，91，104

resolute/disclosed 决断/揭蔽 82-6，87，88，89，90，91，104

spirit and 精神与 29-30

supervision of its own being 对自身存在的监视 92

temporal 时间的 11，59，64-8，87，108，110，111，115

‘they’and “常人”与 78-80

‘transcendence’“超验” 93，94-5

understanding of being 对存在的领会 54，56

which has been there 曾在的 108-9

world and 世界与 11，22，31-46，61-3，127

death 死亡 24，31，69-78，81，89

authentic Dasein looks ahead to 本真此在面向 67，84，90

chronologically indeterminate 年份上不确定的 95

fleeing in the face of 在死亡面前逃遁 72，112

looking/running ahead to 面向/奔向死亡 11，70，78-9，81，85，88-9，90，91，101

see also dying；suicide 参见垂死；自杀

Derrida，Jacques 雅克·德里达 57，133

Descartes，René勒内·笛卡尔 11，14，37，38，54，57，99，108-9

Husserl refers to 胡塞尔提及 109

response to scepticism 对怀疑主义的回应 107

work ：Meditations on First Philosophy著作：《第一哲学沉思集》 32

see also Cartesians 参见笛卡尔信徒

destiny 天命 101，102，103，119，132

Dilthey，Wilhelm 威廉·狄尔泰 98，99，100，132

disclosedness/disclosure 揭蔽 58，82-6，123

distance 距离 35，38

Duns Scotus，John 邓·司各特 2

dying 垂死 69，70，72-6，77，89

E

ecstasis 绽出 90-2，93，95，110，111，112

ego 自我 28，29，36，95

emotions 情感 41

empathy 移情作用 40

entities 存在体 14-15，18，33，41，47，48-9，60-1

atemporal 非时间的 65

Being-alongside 与存在体共在 58-9，91，92

classified in terms of time 以时间分类 65

complementary 互补的 37

emotions concern 情感牵念 41

exemplary or paradigmatic 示例性或图式性 20

existence 存在 22-3，24

God cannot encounter 上帝无法遇见 94

‘ideal’“理想的” 18

involvements with other 与他人的关联 50

natural 自然的 32

non-human 非人类 39，57，58

possible，ontology of，within-theworld 或然性，存在体的本体论，在世间的 115

refer to each other 互相指称 35

supratemporal 超时间的 65-6

understanding 领会 60-1

as possibilities 作为或然性 96-7

epistemology 认识论 13，29-30，114，132

eternity 永恒 69，76

ethics 伦理学 83，84

Euclid 欧几里得 38

existence 生存 15，17，24，59，92，125，127see also Dasein 参见此在

experiences 经验 34，93

inner 内在的 39

F

‘facticity’实际性，事实性 25，59，89，92

fallenness 沉沦 52-3，54，55-7，59，104，113

falling 沉沦的 51-5，92

falsehoods 错误 50-1

fate 命运 101-2，103

fear 害怕 92

fore-conception/having/sight 前概念/先有/先见 46，100，103

form-matter theory 形式 - 质料理论 117

‘founding’“建构” 124-5

freedom 自由 93-7

towards death 向死的 70

future 未来 59，67-8，72，90，104，130

past emerges from 过去从未来浮现 91

running ahead into 奔向 90

G

Gadamer，Hans-Georg 汉斯 - 格奥尔格·伽达默尔 133

Galileo 伽利略 90

God 上帝 20，51，65，68，83，93-4

cannot encounter entities 无法遇见存在体 94

reality through the eye of 通过上帝之眼观看的现实 114

voice of 的声音 79-80，122

Goebbels，Josef 约瑟夫·戈贝尔 5

Goethe，Johann W.von 约翰·冯·歌德 80

guilt 负罪 79

and nullity 与虚无 80-2

H

happening 事件 101-2，121

Hartmann，Nicolai 尼古拉·哈特曼 132

‘having-been-ness’“曾在性” 91

Hegel，Georg W.F.乔治·W.F.黑格尔 5，113-4，125-6

Phenomenology of Spirit《精神现象学》 114

Heidegger，Friedrich and Johanna（parents of MH）弗里德里希·海德格尔与约翰娜·海德格尔（海德格尔的父母）1，78

Heidegger，Heinrich（nephew of MH）海因里希·海德格尔（海德

格尔的侄子）7

Heidegger，M artin 马丁·海德格尔

birth 出生 1

character and ambition 性格与抱负 134

conscription during First World War 一战期间服役 2

conscription during Second World War 二战期间服役 6

death 去世 7

education/academic career 教育/学术生涯 1-7

elected rector of Freiburg University 被推选为弗莱堡大学校长 5

graduation dissertation 毕业论文 2

influences on 对海德格尔的影响 103，132，133

lectures 演讲 2，4，5，6，7，11，33，49，99，128

marriage to Elfrede Petri 与埃尔弗里德·彼得里成婚 2

Nazism 纳粹主义 1，4-6，129

philosophy 哲学 9-12

succeeds Husserl at Freiburg 在弗莱堡大学继任胡塞尔的教授一职 4

versus Aristotle vs.亚里士多德 18-19

versus Hegel vs.黑格尔 113-14

works：The Basic Problems of Phenomenology著作：《现象学基本问题》 7，11

The Concept of Time《时间概念》 87

The Essence of Reasons《根据的本质》 93，96

‘Hölderlin and the Essence of Poetry’《荷尔德林和诗的本质》 127

An Introduction to Metaphysics《形而上学导论》 11，97，116

Kant and the Problem of Metaphysics《康德与形而上学问题》 4

Nietzsche，The Will to Power as Art《尼采：作为艺术的权力意志》 49

'M y Way to Phenomenology'"我的现象学之路" 4

'The Origin of the Work of Art'《艺术作品的本源》 5，116-28

see also Being and Time；Gesamtausgabe参见《存在与时间》；《海德格尔全集》

Herodotus 希罗多德 105

Hesiod 赫西奥德 126

historicality 历史性101，105，109inauthentic 非本真的 104-5

historiology 历史学 101，105-8，113

antiquarian 尚古的 108

history 历史 67，72，98-115，125

role of destiny in 天命在历史中的作用 132

Hitler，Adolf 阿道夫·希特勒 4-5，6，84，130

Hölderlin，Friedrich 弗里德里希·荷尔德林 5，7，73，103，127

Homer 荷马 124-5，126

Husserl，Edmund 埃德蒙德·胡塞尔 2，4，18，20，32，39，66，88，99-100，108-9

MH becomes assistant to 海德格尔成为胡塞尔的助手 4

phenomenology 现象学 132

space and time 空间与时间 34，88

temporal problem 时间问题 68

'third realm of sense or meaning'"感知或意义的第三场域" 66

work：CartesianMeditations著作：《笛卡尔式的沉思》 32，36

I idealism 唯心主义95ideality 观念性 18

ideas 理念，观念 60，107

eternal 永恒64-5imagination 想象107immortality 不朽 74

impossibility 不可能 92-3，113

inauthenticity 非本真 26-8，57，67，70，78，92，113

fallenness and 沉沦与 53，54

historicality 历史性 104-5

serves its purpose 物尽其用 113

way of Dasein's being 此在存在的方式85

individualism 个人主义 100，102

interpretation 阐释 44-8，57，90

disowned 脱离关系 103

everydayness or dispersal in the ‘they’“常人”中的日常性或消散性 85

of philosophers 哲学家的133

of poets 诗人的 103

self-自我阐释 114

see alsomisinterpretation 参见误释

irrationalism 非理性主义 107-8

irresoluteness 非决断，没有决心 84，90，92，104

J

jargon 行话 57

Jaspers，Karl 卡尔·雅斯贝尔斯 2，6，7，132

Johnson，Samuel 塞缪尔·约翰逊 63，82

judgements 判断 54

Jünger，Ernst 恩斯特·云格尔 6，129

K

Kant，Immanuel 伊曼努尔·康德 4，11，22，54，57，59，68，109，116

doctrine taken seriously by MH 海德格尔认真对待的学说 97

influence on MH 对海德格尔的影响 103，133

interpreted by MH in terms of own thought 由海德格尔用自己的思想进行阐释 133

‘scandal of philosophy’“哲学的丑闻” 59

temporal problem 时间性问题 67-8

work：Critique of Pure Reason著作：《纯粹理性批判》 9，107

Kierkegaard，Søren A.索伦·A.克尔凯郭尔 107，132

knowledge 知识 13-14，40，58，73，76

attempt to rebuild 尝试重建107

communal 集体的 122

see also epistemology 参见认识论

L

language 语言 47-63，66，116，123，127-8

disclosure effected by 由语言影响的揭蔽 123

Leibniz，Gottfried W.戈特弗里德·莱布尼茨 4，38，97

Levinas，Emmanuel 埃曼努埃尔·勒维纳斯 133

life expectancy 寿命 75

logic 逻辑 29-30，114

Lowith，Karl 卡尔·洛维特 5，83

Luther，Martin 马丁·路德 82，132

M

Macaulay，Thomas B.托马斯·B.麦考莱 50，106

Marcuse，Herbert 赫伯特·马尔库塞 129

mathematics 数学 18，30，98

meaning（s）意义 47，49-50，52，56，58，113

multiplicity of 的多样性 49

third realm of 的第三场域 66

Merleau-Ponty，Maurice 莫里斯·梅洛 - 庞蒂 133

metaphysics 形而上学 6，97，114

misinterpretation 曲解 51

modernity 现代性，近代性 6

Montaigne，Michel E.de 米歇尔·E.德·蒙田 107

mood（s）情绪，论式，情境，语气 40-4，50，58，92

Moore，G.E.莫尔29

N

Nazism 纳粹主义 1，4-5，6，129-30

Newton，Sir Isaac 艾萨克·牛顿爵士 38，61

Nietzsche，Friedrich 弗里德里希·尼采 5，49，73，108，116

Untimely Meditations《不合时宜的考察》108

nullity 虚无 82

guilt and 负罪与80-2numbers 数18，65

O

objectivity 客观性 99

objects 对象 33，34，67

external 外在的 60

interpreting 阐释 46

things become 物品成为 125

see also entities 参见存在体

ontology 本体论 20，33，51，62，72，74，88

Aristotle's 亚里士多德的 23，132

central problematic of 本体论的中心问题 64

dissolved into logic 融入逻辑 114

impossibility 不可能 92

phenomenology collides with 现象学与本体论冲突 63

possible entities within-the-world 在世的可能实体115

turn from epistemology to 从认识论转向 114，132

openness 开放 119，121，122，125

Ortega y Gasset，José 约瑟·奥尔特加·加塞特 133

others：being with 其他：共在 40，102

independent 独立的94

P

Parmenides 巴门尼德 4

Paul，St 圣保罗 2，82，121，122

perception 知觉 117

phenomenology 现象学 1，2，36，62，63，88，132

physics 物理学 99

Plato 柏拉图 54-5，64-5，89，103

Republic《理想国》 4，9，85，107

Sophist《智者篇》 4

Platonism 柏拉图主义 99

poetry/poets 诗歌/诗人 103，119，123，127

Panhellenic 泛希腊主义的 126

possibilities 可能性 24，45，59，91，93，96，101

disowned 脱离关系 103

ecstatic temporality and 绽出的时间性与 95

entities as 作为可能性的存在体 96-7

Nazism 纳粹主义 130

neglected 被忽视的 107

Nietzsche's 尼采的 108

possibility to end all 终结一切的可能性 69，70，72，77

probability and 或然性与 75

remote 遥远的 70，79

worthwhile，neglected 值得，被忽视的 81

presence 在场 64，125，132

see also Dasein 参见此在

probability 或然性 75

‘projection’“筹划” 61，82，123，124

proofs 证明 59

properties 特性 21，23，33，47

bearer of 的承载者 117

present-at-hand 现成在手 23-5，47

Protestantism 新教教义 107

psychoanalysts 心理分析学家 133

psychology 心理学 2，29-30

R

Rahner，Karl 卡尔·拉纳 133

rationalism 理性主义 25，107-8

realism 实在主义 29-30，95

reality 实在 18，50，59，60，66，114

psychological 心理的66reason 理性、理智 97，107

relativism 相对主义 99

remembering/remembrance 识记/记忆 33，126

repetition 重演 57，103

resoluteness 决断 82-6，88-91，96-7，113，115

art and 艺术与 122，127

see also irresoluteness 参见非决断

responsibility 责任 79，81

Rickert，Heinrich 海因里希·莱克特 99，100

Rilke，Rainer Maria 莱内·马利亚·里尔克 6-7，103

Rohm，Ernst 恩斯特·罗姆 4

S

Sarter，Jean-Paul 让-保罗·萨特 6，133

‘scandal of philosophy’“哲学的丑闻” 59-60

scepticism 怀疑主义 107

Scheler，Max 马克斯·舍勒 132

Schelling，Friedrich W.J.弗里德里希·谢林 4，97，116

Schopenhauer，Arthur 阿图尔·叔本华 107

science 科学 14-15，61-3，83，97，98

not an ‘original happening of truth’并非“真理的最初事件” 121

seeing 看见 32-3

self 自我 26，37，56，78，80，114

‘they-’“他们” 27，79，81，105

sensations 感觉 117

sensibility 感知力 107

significance 意指，意味 34，68，88

time a matter of 为某物计时 35，110，111

web of 之网 35，37

significations 意指 46，47

Simmel，Georg 格奥尔格·齐美尔99

solicitude 牵念 58

space/spatiality 空间/空间性 34，39，66

being and 存在与 66，87

human need for 人类的需要 67

remote 遥远的 68

speech 言语 47-9

Spengler，Oswald 奥斯瓦尔德·斯宾格勒 98，100，129，132

spirit 精神 29-30

Spranger，Eduard 爱德华·斯普朗格 99

Staiger，Emil 埃米尔·施泰格尔 133

Strasser，Gregor 格雷戈尔·斯特拉瑟尔 4-5

subjectivity 主观性 93，116

substances 本体，实体 16，18-19，20，87

suicide 自杀 24，70

argument against 反对自杀的观点 75

Sullivan，J.W.N.沙利文 61

T

temporality 时间性 11，34，59，64，65-6，68，87-97

authentic 本真的 87-91

being-in-the-world and 在世存在与 11，92-3

care and 烦/操心与 91-2

ecstatic 绽出的 90，92，93，95，110，112-3

ensnares itself in the Present 使自己陷入当下 110

objective order 客观顺序 109

theology 神学 1，20

‘they’“常人” 26-8，51-2，53，54，70，78，81-2，103

complete absorption in 全然沉迷于 102

disregarding the current wisdom of 不顾及“常人”的现时智慧 83

escaping the clutches of 逃脱“常人”的掌控 78-9

interpreting everydayness or dispersal in 阐释“常人”中的日常性或消散性 85

wholly in thrall to 完全受制于 80

things 物 18-19，37，96，116-17，125

thinking 思维 11，18-19，37，67

thought 思想 11，98，132，133

‘on the way’“在途中” 55

‘thrownness’被抛状态 59，92

Thucydides 修昔底德 105

Tillich，Paul J.保罗·J.田立克 133

time 时间 11，34，35，56，64-8，111-13

Aristotle's account of 亚里士多德对于时间的描述 55

history and 历史与 98-115

running out 耗尽 70

transcendence，and freedom 超验，与自由 87，93-7

see also temporality 参见时间性

‘transcendence’“超验” 93-7

truth 真理 48-51，83，113

art and 艺术与 120，121-3，124-5，127

eternal 永恒 66，99

fallenness and 沉沦与 55-7

locus of 的处所 48，50

see also authenticity 参见本真性

‘turn’“转向” 126-7

U

unconcealment 无蔽 48，113，120，121，122，123，125

understanding 领会 39，40，42，44-5，50，52，58，59，60-1，62-3，92

future and 将来与 92

implicit 暗示 21，46，56

mood and 情绪与 58

preconceptual 前概念 11，44

preliminary 原初的 20-1，46

rooted in imagination 植根于想象 107

shared 共享的 56

world 世界 51

V

validity 有效性 99

values 价值观 98，99，119，127

Van Gogh，Vincent 文森特·凡·高 117-18，119，122-3，126

verb ‘to be’动词“存在” 15-16

W

Wartenberg，Yorck von 约克·冯·瓦滕堡伯爵 132

‘willing’“意愿” 58，122

Wolin，R.沃林 129，130

world 世界 31-46，51，57-8，91，98-115，119-20

Dasein's access to 此在进入 67

Dasein essentially in 此在本质上在 127

new 新的 124，126

significant 意指性的 59

temporality without 无世界的时间性 96

whether real or not 无论真实或不真实 59-60

without Dasein 无此在 60-3

A Very Short Introduction

牛津通识读本

康德

Kant

[英国] 罗杰·斯克鲁顿 / 著

刘华文 / 译

译林出版社

康德

【英国】罗杰·斯克鲁顿　著

译林出版社

版权信息

Copyright © Roger Scruton 2001

Kant was originally published in English in 2001.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only，excluding Hong Kong SAR，Macau SAR and Taiwan，and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press，Ltd

著作权合同登记号图字：10-2007-046号

书　　名：康德

作　　者：【英国】罗杰·斯克鲁顿

译　　者：刘华文

责任编辑：何本国

ISBN ：9787544729703

关注我们的微博： @译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录

扉页
版权信息
序言
修订版序
第一版前言
缩略语
第一章 生平、著作与性格
第二章 康德思想的背景
第三章 先验演绎
第四章 幻相的逻辑
第五章 绝对律令
第六章 美与设计
第七章 启蒙与律法
第八章 先验哲学
索引
编者说明

序言

周文彰

一部赫然以《康德》作标题，用意明显在于全面评介康德的著作，区区只七万余字，能够说明问题么？熟悉西方思想史的读者都知道，康德，作为德国古典哲学的开山大师，在其长达五十多年的学术生涯中，著述甚丰，卷帙浩繁。柏林科学院（原普鲁士皇家科学院）1902年起编辑的《康德全集》，截至1978年，已续至28卷。单是一部《纯粹理性批判》，后人出乎的研究著作，动辄就是洋洋几十万言，部头之巨，令人咋舌。

的确，英国学者罗杰·斯克鲁顿的这本书有它的特定论域。康德一生学术活动以1770年的教授就职论文为界，此前为“前批判时期”，此后为“批判时期”，而本书只述及“批判时期”。康德著作的内容涉及哲学（包括伦理学、美学）、逻辑学、人类学、教育学、法学、神学、自然地理、理论物理、数学、矿物学、力学等等，而本书只述及“批判时期”的哲学。不消说，指望通过本书来完整地了解康德，无疑是要失望的。

然而，这正是这本小书值得译介的原因所在。康德虽在众多领域都有其独特贡献，但使康德成其为康德的，正是他的哲学：在某种意义上说，康德的思想就是哲学，没有哲学就没有康德。而在其哲学中能使终身未离开过出生地柯尼斯堡的康德的名字越出国界、震撼欧洲、影响日后学院学术和公众意识的，正是以《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《判断力批判》这三大《批判》为标志的“批判哲学”。没有“批判哲学”，就没有费希特、谢林、黑格尔、马克思，我们亦很难断定当代西方哲学会是现在这般的格局——几乎当代西方所有哲学流派都与康德有千丝万缕的联系，不管这种联系是继承性的还是论战性的。[1]应该承认，《康德》作者抓住三大《批判》，的确是高屋建瓴地切准了康德。作者用两章篇幅介绍了康德的生平著作和思想背景之后，第三、四章评述了康德的《纯粹理性批判》中的认识（真）学说，第五章评述了康德的《实践理性批判》中的道德（善）学说，第六章评述了康德的《判断力批判》中的审美（美）学说，最后一章简述了康德哲学的评价问题及康德对后世的影响。本书以清晰、简洁的语言（虽然如此，但仍不那么好读，这是由研究对象本身决定的），考察了康德与莱布尼茨和休谟的关系、以及康德建立一种既非唯理论又非经验论但却能显示人类理智界限的哲学的企图：阐释了康德哲学的许多重要概念和基本思想，论述了康德对于艺术哲学的极富创造性但却是被人们低估了的贡献；作者强调康德的道德学说、审美学说与它们建立其上的形而上学基础之间的连续性。庞大的“批判哲学”体系就这样用寥寥数万言表述出来，本身就值得称道，因为把康德哲学通俗化、浓缩化，历来被康德研究家们视为颇伤脑筋的难题之一。从这个意义上说，这本小书无论对于初次涉猎康德哲学的新手，还是对于造诣颇深的康德专家，都将不枉一读。

不过，我倒想指出，任何一种思想史研究都是研究者与研究对象相互作用的“对话”过程，研究成果与其说是一种客观评述，倒不如说是研究者自己的一种主观理解。本书也不例外。这是需要提请读者注意的。况且，康德哲学是一个各种矛盾水乳交融的思想迷宫，而这些充满矛盾的思想又是通过晦涩艰深的文字表达的。思想本身的深邃与矛盾，加上语言表述上的晦涩与艰深，自然造成了无数难以廓清的理论疑窦，从而也给研究家们留下了无限多样的活动空间，有多少个研究者，就有多少个康德。毫无疑问，这也决定了康德研究是一个复杂、长期的课题。看来，我们对康德的许多传统理解需要加以冷静地反思。无疑，本书在这方面提供了不少有益的启示和联想。比如，就康德的现象和本体这对最重要也最难把握的范畴来说，我们通常是按辩证法的现象和本质的范畴理解的，并断言康德认为只能认识现象，本质不可知。康德也确有不少含混的界说和使用。对此，作者作了细心的考察和分析，按照这种分析的提示重新研究，可以发现，康德的现象实际上指表现自身的东西，真正显露的东西，从日常用品到基本粒子、遥远天体，都是现象，现象才是科学的对象，而一切现象都是实在的，可知的。本体不是一个对象概念，而是一个否定性概念、限制性概念，其职责是限制对象的范畴，约束感情的虚夸，提醒我们科学研究永远不会终止。它不是说存在第二个更高级的叫做本体的对象，科学不敢问津，唯靠启示才能把握。因此，康德没有给科学设置障碍。他说明的是，科学的合法领域是对象领域，而一切对象都是有条件的、现象的。如果是这样，康德关于“我觉得有必要否定知识，以便给信仰留下地盘”那个著名宣言就要重新评价了。事实上，海外学者早已提出，这里的知识是超出经验之外的知识，这里的信仰是“导向哲学洞见之理性中的信仰”，而非宗教信仰。[2]

又如，如何评价康德的哲学革命？作者对康德美学理论的重视，不禁使我想起几年前读过的一篇短文[3]，文章认为，在认识论和道德哲学中，康德的革命是保守的。这个革命不是改变他那个时代的科学与道德，而是为现存的科学和道德进行新的革命的论证。只有美学革命是彻底的，这个革命彻底舍弃了他那个时代的艺术思想，把艺术从所有非艺术的条件和限制中解放出来，从而为下一世纪的艺术发展开辟了道路。在我们历来重视康德的认识论革命而低估其美学革命的特定背景下，上述观点不免有点耸人听闻，但却也发人深省：康德的美学理论的恰当位置到底在哪里？

以上文字仅是我同本书“对话”后的随感断想，读者以为然否？还是请读一读这本书吧！

【注释】

[1] 参见施太格缪勒：《当代哲学主流》（上），中文版，第16——19页。

[2] 参见［美］F.马蒂：《宗教与哲学》，1979年英文版。

[3] ［美］L.W.贝克（国际康德学会副主席）：《我们从康德那里学到些什么？》，《哲学译丛》，1982年第4期。

修订版序

我在修订这本简明读本的时候参考了近期的研究成果，对无论是第一手资料还是第二手资料都尽量提供更为可靠的指南。我还在自认为不准确或容易引起误解的地方对文本进行了修改，并且新增一章来探讨康德的政治哲学——该主题自本书问世以来引起了越来越多的关注。我对康德所作的阐释绝不是唯一的一种。在变得愈加复杂的争议中我只能支持其中的一方。在延伸阅读指南中我列出了一些书目，这些书将会帮助修正这本小册子不可避免地所带有的片面性。

2001年1月于马姆斯伯里

第一版前言

我试图用现代语言表达康德的思想，同时尽可能不预设阅读对象拥有哲学知识。康德是最为晦涩难懂的现代哲学家之一，我并不指望能让一般读者都能读懂他思想中的每个方面。他的思想的每个方面是不是有任何一个人甚至康德本人能够理解，这一点尚不清楚。鉴于康德哲学如此这般的深度和复杂性，只有浸淫其中才会理解那些问题的重要性和那些答案的想象力。康德期望划下人类知识的界限，感觉自己是被迫要超越这些界限。所以，如果为了欣赏康德的视域而不得不将这个小册子读上不止一遍，读者也会感到很正常。分享他的视域就是亲眼目睹一个转化的世界；获得这个视域不可能依靠一日之功。

这本书的初稿是在布拉格写就的。我感谢拉吉斯拉夫·海达内克，不仅是因为他邀请我在他的讨论会上讲绝对律令这个问题，还因为他是服从这一律令的榜样。让我受益匪浅的有鲁比·米格、马克·普拉茨以及多萝西·埃金顿，他们对后来的书稿提出了意见；还有伦敦大学我教过的学生们，他们在过去的十年里让我从教授康德哲学中获益良多。另外，让我难以言表的是，我曾受益于热情的伦卡·德沃夏科娃，这本书是献给她的。

1981年5月于伦敦

缩略语[1]

引用的出处大多来自于推荐书目中的英语译本。但是译文如果会引起误导或不雅的话，我就用我自己的翻译。

A.《纯粹理性批判》第1版

B.《纯粹理性批判》第2版

P.《实践理性批判》

J.《审美判断力批判》

T.《目的论判断力批判》

G.《道德形而上学的基础》

F.《未来形而上学引论》

M.《道德形而上学》

对上述著作的页码标注根据的是标准德语版。还有就是在对《纯粹理性批判》的引用中，页码标注来自于第一版和第二版原有的页码。至于英语的翻译请看推荐书目。

我有时也会引用下面的著作：

I.“就职论文”，收录于克弗德、沃尔福德和卢卡斯编的《康德：前批判著作选集》（曼彻斯特，1968）

K.《康德——埃伯哈德争论》，阿莉森著（巴尔的摩和伦敦，1973）

L.《伦理学讲演》，因菲尔德译（纽约，1963）

C.《康德哲学通信：1759——1799》，阿努尔夫·茨威格编译（芝加哥，1967）

R.《康德：政治学论述》，汉斯·赖斯编，尼斯贝特译（剑桥，1970）。其中包括我引用的三部作品：《“什么是启蒙？”问题的一个答案》（略作《什么是启蒙？》）、《论惯常说法：“这在理论上为真，而在实践中无法适用”》（略作《惯常说法》）以及《永久和平：一个哲学速写》（略作《永久和平》）

对康德著作所作引述中出现的所有粗体皆为康德本人所为。

【注释】

[1] 为方便阅读，译文中用中文书名代替原文的缩略语。——编注

第一章
生平、著作与性格

这位现代最伟大的哲学家只被义务所驱动，他的生活也因此平淡无奇。在康德看来，道德高尚的人都是情感的主人，也就鲜为情感所驱使。他们对权力和声名非常淡泊，认为如果把它们同责任放在一起比较就显得微不足道。康德就这样约束着自己的生活，按照这种理想行动他就没有了矛盾。于是，他投入到学术研究中去，完全遵循协调的固定程序。柯尼斯堡的这位小个子教授因此成为了一名现代哲学家：囚禁在果壳里面，把自己视为统辖无限空间的国王。

伊曼纽尔·康德1724年出生于柯尼斯堡，家里以制作马轭勉强维持生计，他在九个兄弟姐妹中排行第四。康德的父母是质朴虔诚的虔诚派教徒。在当时，虔诚主义作为路德教派的改革运动在德国的中下层阶级中有着举足轻重的影响。它所主张的工作、责任和祷告的神圣性缓解了生活的艰辛；它把良知视做至高无上，这一点对康德后来的道德思维将会发生持久影响。这个教派尽管在某些方面有些反智色彩，但它却是推动17世纪晚期德国教育普及的主要力量，并且在柯尼斯堡这个地方就建立了一所虔诚主义教派的学校。八岁的时候，由于天分受到一位智慧善良的牧师的赏识，康德被送进了这所学校。出身于康德这样卑微家族的后人能有这样的教育机会，这是一件幸运的事；但对于年幼的康德来说，这却未必算得上幸运。他对导师们的感激混杂着对他们令人压抑的狂热宗教情绪的反感，以至于他在晚年不愿意提起这段早期教育。关于他这个时期所受教育的特点，我们可以从康德关于教育的一篇短文的引述中判断出来，这篇文章是从康德晚年的讲课笔记中辑纂而来的。

> 很多人都把早年时光想象成一生中最快乐、最美好的阶段。实际上并非如此。这一时期最是麻烦不断，因为我们受到严格的纪律管束，基本上没有选择朋友的机会，并且也少有自由。

语文学家达维德·鲁思肯是康德的旧时校友，两人成名后，鲁思肯在一封写给康德的信中说："你我二人曾一起抱怨狂热教徒们充满学究气的、令人压抑的纪律让人受不了，尽管这种纪律并非完全没有价值。现在这些已经过去三十年了。"不可否认，康德在完成这一阶段的教育时情绪低迷沉重，但同时也培养出了相当自律的品格。他在刚成年阶段，有一部分的精力就用于用后者来克服前者。在此方面他通常非常成功。尽管家境穷困，身材瘦小得有些变形，敬爱的父亲和热爱的母亲又都去世了，康德却很快成为了柯尼斯堡最受欢迎的居民，他的儒雅、机智和滔滔不绝的口才使他无论走到哪里都受到欢迎。

康德十六岁的时候进了他的原籍城市的那所大学，六年后毕业。他没有能够谋得学术教职，于是挨家挨户做私人教师。直到三十一岁的时候他才在柯尼斯堡大学获得一个职位，当私人讲师。这个职位不发薪

水，只是提供讲授公开课的权利，外加提供做私人指导获得一些微薄报酬的机会。这时，康德已经出版了动力学和数学方面的专著。他还利用做私人导师建立的关系在社会上轻松地获得了“大师”（der schöne Magister）的称号。



图**1**柯尼斯堡城堡，康德的房子在其左下方

柯尼斯堡在当时是一座萦绕着尊贵气质的城市，居民有五万人，还有一座重要的军事堡垒。普鲁士东部地区的商贸活动都发生在这座海港城市。不同种族的各色人等在城里忙碌着，其中有荷兰人、英国人、波兰人和俄罗斯人。建于1544年的柯尼斯堡大学当时叫阿尔伯丁学院，是一座具有相当地位的文化中心，尽管它在18世纪中期之前因偏于一隅而鲜为人知，以至于腓特烈大帝在1739年以王储身份造访这座城市时，竟把它描写成“更适合训练熊而难以成为科学中心”的一个地方。第二年腓特烈就登基做了皇帝，竭力把代表其执政特征的高等文化和知识包容理念传播到王国的此一角落。于是，早有决心把追求真理和担当责任置于一切之先的康德，很幸运地发现他所在的大学并不设置障碍阻挠对这两者的追求。或许是因为这个原因，再加上他挚爱出生地的故土情结，促使他在那么长的时间中一直在等待第一次聘任并且此后又等了十五年获得了他所期待的教授一职。在这段时间里，康德好几次回绝了德国其他大学的邀请，尽职尽责地在他居住的房子里连续不断地作讲座，借此树立了声誉。他的学术心力主要用在了数学和物理学上，三十一岁的时候发表了一篇关于宇宙起源的论文，第一次提出了星云假说。然而，他的职责要求他的讲座涉及各种学科，其中包括自然地理学；大概是因为不愿旅行的缘故，他成为了这个领域公认的权威，并且在（极其崇拜这位哲学家的）帕格斯达尔伯爵看来，跟他谈话无聊沉闷。

从一定程度上讲，康德是机缘巧合才成为形而上学和逻辑学教授，而没有成为数学或自然科学教授。从他学术生涯的这个时候起，他就开始把精力全部投入到哲学研究中去，在讲座中重复教授十年的那些思想，付梓成书后为他赢得了德国伟大泰斗的称号。按哲学家哈曼的记述：为了占到座位，需要在教授到达前一个小时，也就是早晨六点的时候来到上课的教室。以下是康德的学生雅赫曼对老师的讲课风采所作的描述：

> 康德拥有阐明和定义形而上学概念的特别巧妙的方法，其中很显然包括在听众面前完成调查，似乎他自己也是刚考虑这个问题一样，一步步地加进有着决定意义的新鲜概念，逐渐地改进先前建立的解释，最后就如何处理这个问题给出一个限定性的结论。这时，他已经对这个问题从各个角度进行了彻底地探究，不仅为那些全神贯注的听者提供了关于该问题的知识，而且还就思想方法给他们上了一堂直观课。

还是这位描述者，在一封写给朋友的信中谈及康德所作的伦理学方面的讲座：

> 在这些讲座中，他不再只是耽于冥想的哲学家，同时还成了一名情绪激昂的演说家。他既会感染听众和他一起激情满怀，同时也能启人心智。的确，他把自己创立的思想用哲学的雄辩宣讲出来，能够聆听到那崇高的纯粹伦理教义让人有一种聆听天籁一般的愉悦。不知有多少次他把我们感动得流泪，不知有多少次他涤荡了我们的灵魂深处，更不知有多少次他把我们的心灵和情感从沉沦于自我的枷锁中解脱出来，升华到由纯粹自由意志所支配的崇高自我意识的境界中去，升华到对理性法则的绝对服从的境界中去，使我们拥有了为他人担待责任的崇高感！

雅赫曼所言不虚，只是失之过誉。康德无论是在私下里还是在公开场合所表现出来的口才都名声在外，这使得他早在那些伟大作品出版之前就广为人知了。

康德的平时生活被戏称为像上了发条的钟表一样准时准点，自律极严，带着古板的学究气，以自我为中心。据说（因为海涅这样说过）柯尼斯堡的家庭主妇们会根据康德经过的时间来设定钟表；据说（因为康德自己曾经讲过）他对自己的身体状况时时刻刻都焦虑不安，表现出疑病症的病态心理；此外，据说他的房子里空空荡荡，没有什么家具物什，这表明他对美并不在乎，隐藏在他按时按点的生活方式下面的是一颗冷漠甚至冰冷的心。

康德的生活即使并不机械，也至少是高度自律。他的男仆需要按他的要求每天早晨五点就把他叫醒，决不容忍装病误事。他一般要在书桌旁工作到七点，穿着睡帽和睡袍，上午的课上完回来后就马上把这些行头又穿上。他在书房一直待到下午一点，这时要用他一整天中唯一的一顿餐。接下来就雷打不动地去散步。散步总是独自一人，之所以这样做是因为他古怪地认为与人谈话会让人通过嘴巴呼吸，因此不应该在露天旷野进行。他讨厌噪音，曾经两次搬家躲避别人发出的声响。甚至有一

次还气愤地给警察局长写信，要求他禁止让附近监狱里的囚犯吟唱赞美诗进行自我慰藉。除了军队进行曲之外他讨厌所有的音乐，这一点确实众所周知，同样众所周知的还有他对视觉艺术也毫不在意——他只有一幅版画，是一位朋友送给他的卢梭的肖像。

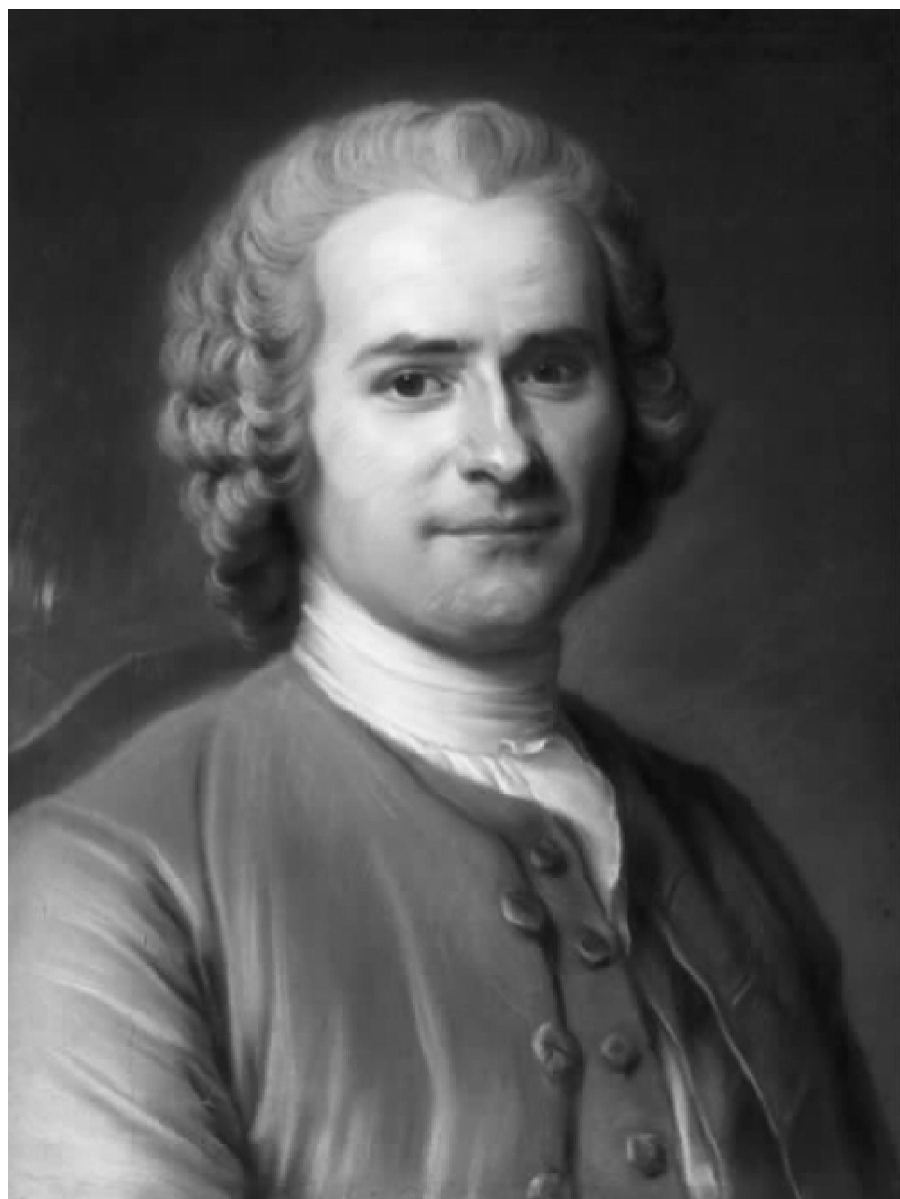


图2卢梭的版画像是康德所拥有的唯一一幅画作

康德意识到智性对自身的反诘，当他进行自我肯定时便会面向这幅

版画，声称如果不是卢梭让他相信智性可以在恢复人权方面发挥作用的话，他就会认为自己比普通的劳动者更加百无一用。与把自己献给思想生活的所有人一样，康德也需要强加在自己身上的纪律。他的日常安排并没有破坏他的道德本性，而是让他处于能够发挥天才的最佳状态。他爱独处，同样也喜欢有人相伴左右，这两者相互平衡。他无一例外会有客人共进午餐，并且当天早晨即发出邀请，以免客人要拒绝其他邀请而觉得尴尬。席间每个客人都有一品脱的干红葡萄酒款待，如果可能，还会吃到最喜欢的菜肴。朋友跟他谈话会感到愉快，也受益良多。就这样一直谈到下午三点，最后都是努力以笑声收场（这主要是因为他相信笑和其他任何自然机能一样有助于消化）。康德的文章中随时都会闪现出讽刺的话语，讽刺文章也确实是他最爱的读物。他对音乐和绘画不感兴趣，这与他对诗歌的热爱形成了对比；甚至他对健康的注意也不妨说是由康德的义务哲学引发的。他既不崇尚也不喜欢坐冷板凳的生活，却认为这种生活对于智性的训练不可或缺。赫尔德是浪漫主义运动中最伟大、最富激情的作家之一，曾经听过康德的讲座，后来却抵制这些讲座的影响。不过，他对康德本人还是评价很高，他曾这样总结过康德的性格：

> 我很幸运能够结识一位授业于我的哲学家。他虽已迈入人生的壮年时期，却依然像年轻人那样精神高昂、心情愉悦。这种状态我看在他耄耋之年仍然会葆有不变。他的眉毛很宽，是那种思想者所特有的眉毛，透出无法搅扰的宁静和喜悦。思想从他的嘴里汩汩流出，任由他嬉笑怒骂、幽默风趣，他那令人受益匪浅的讲座寓教于乐、让人痴迷。
>
> 他研究了莱布尼茨、沃尔夫、鲍姆嘉通、克鲁修斯和休谟，分析了物理学家开普勒和牛顿所阐述的自然规律。他也以同样的方式评估了当时出版的卢梭的著作，即《爱弥儿》和《新爱洛伊丝》。就像他不放过被他所注意到的自然科学的任何新发现一样，他评估了这两部作品的价值，随后又一如继往获得了关于自然以及人的道德价值的不偏不倚的知识。
>
> 无论是人类的历史，还是国家的抑或自然的历史，自然科学、数学和他本人的经验都是让他的讲座和日常生活生动起来的源泉。他从来不放过值得认识的任何东西。阴谋心计、帮派利益、强势压人以及功名之心都从未丝毫攫走他拓展和阐明真理的心力。他鼓励人们去独立思考，即使强迫他们也不失温和：他绝对没有钳制他人的本性。这个人就是伊曼纽尔·康德，我都是怀着不尽的感恩之情和崇敬之情称呼这个名字的；每当我回想起他的形象时都会感到心情愉悦。

康德的大学教职要求授课内容覆盖哲学的方方面面，他多年来的知识生活都被教学工作以及出版未阐述充分的书籍和论文所占去。他的伟大作品、第一部主要出版物《纯粹理性批判》是在1781年面世的，当时康德五十七岁。他在给摩西·门德尔松的一封信中就这本书写道：“虽然这本书是十二年思考的结果，它其实是急就章，大约花了四到五个月就完成了；对它的内容我倒是极为用心，却没有太在意它的风格以及理解方面的难度。”（《康德哲学通信：1759——1799》，105——106）为了降低《纯粹理性批判》这本书在理解上的难度，他出版了一本小册子，名为《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学：导论》（1783）。其中有机智的辩论，也有对《纯粹理性批判》中最令人气恼的段落晦涩不明的缩写。在1787年出第二版《纯粹理性批判》的时候，

康德重写了最晦涩的部分；由于改写前和改写后的结果没什么两样，评论者一致认为康德著作的晦涩难懂并非源自风格，而是源自思想本身。不过，尽管晦涩难懂，这部著作在整个德语世界还是很快名声大噪，以至于“批判哲学”大行其道，走上了讲堂，同时也受到反对，甚至有时会遭到禁止，其推行者也受到迫害。康德信心大增，于是在1787年提笔给赖因霍尔德（此人曾经为宣扬康德的思想作了不少努力）写信，信中说道：“我向你保证我沿着自己的路走下去的时间越长，我就越不担心有什么矛盾会严重地破坏我的体系。”（《康德哲学通信：1759——1799》，127）康德第一部《批判》的影响由斯达尔夫人公平地总结出来了。在该书第一版出版之后的第三十个年头，她这样写道：“当最后它所包含的思想的宝库被发现的时候，德国轰动了，自那时起，不论文学还是哲学上的成就都源自于这一影响所给予的冲动。”

在写给门德尔松的信中，康德提到在反思的十二年间他几乎没有写任何东西，他早期（“前批判”）的作品并不能吸引研究他的成熟哲学的学者。不过，批判哲学一旦获得了表达，康德就怀着不断增加的信心继续探索它的支脉。《纯粹理性批判》系统地研究了形而上学以及知识论，随后的《实践理性批判》（1788）所关心的是伦理学问题，而《判断力批判》（1790）则主要关心美学问题。很多其他的著作和这些加在一起，连同所谓的贝利纳版作品集，总共有三十二卷。在这些作品中有三部特别引起我们的注意：《导论》，已经提到过；《道德形而上学的基础》是在第二部《批判》之前于1785年出版的，颇具说服力地阐述了康德的道德理论；《道德形而上学》是1797年出版的后期作品，包含有康德的政治和法律思想。

腓特烈大帝在位时期柯尼斯堡开一时启蒙之风，康德倍受腓特烈手下大臣的敬重，尤其受到教育大臣冯·策德利茨的敬重。《纯粹理性批判》一书就是献给策德利茨的。但在腓特烈·威廉二世登基后，形势陡转。他的大臣沃尔纳权倾一时，1788年负责宗教事务，企图终止宗教宽容。康德所著《单纯理性限度内的宗教》于1793年出版，是以柯尼斯堡哲学协会的名义印刷的，因此打了一个法律擦边球，逃过了审查。沃尔纳大为不悦，以国王的名义给康德写了一封信，命令他进行自我检讨。康德在回信中向国王郑重承诺不参与公开的宗教讨论，不论是以讲座的方式还是写作的方式。国王死后，康德自以为这个承诺就自然地解除了。实际上，这次同当权者的龃龉给他带来了很大的痛苦。康德以自己身为忠实的臣民而感到自豪，尽管他对共和体制不乏同情。他曾经在一位英国人面前慷慨激昂地表达过这种同情，招致了那位英国人向他发出的挑战，要与他决斗。不过他的雄辩口才既化解了挑战，也说服英国人放弃了观点。（这里所说的那位英国人名叫约瑟夫·格林，在柯尼斯堡经商，此后成了康德的至交。）

康德喜欢有女人陪伴左右（条件是她们不要假装读得懂《纯粹理性批判》），他曾经因此两次考虑结婚。不过每一次他都会犹豫很长时间，最后又决定还是不要结婚的好。有一天，他的那位不注重仪表、醉醺醺的男仆身着黄色外套来就餐。康德生气地要求他把外套脱下来卖

掉，有什么经济损失他来补偿。他当时才惊讶地知道男仆曾经结过婚，后来成了鳏夫，而当时男仆又要再次结婚，那件黄色外套就是为了结婚买的。康德知道这些后大为吃惊，从此再也不喜欢这个仆人了。令人奇怪的是，他对婚姻不再抱有幻想。尽管他在《道德形而上学》中为这一制度辩护，他还是把婚姻关系描述为两个人为了“相互使用对方的性器官”（《康德哲学通信：1759——1799》，235；《道德形而上学》，277）而达成的协议。不止于此，康德在他早期所写的《关于美感和崇高感的考察》（1764）一文中雄辩地阐述了两性之间的区别。他强烈反对一种观点，即认为男女共享一种特性，并且单单这一特性就足以决定他们之间的关系特征；相反，他赋予女性以魅力、美丽以及融化心灵的特质，这些特质对他身为其中一员的“崇高”、“有原则性”和“务实”的男性来说却很陌生。康德对女性的这一番描述同他对大自然之美的描述是一致的。首先是大自然激发了他的情感，小时候妈妈为了唤起康德对她所热爱的事物的情感，带他去的地方正是那些自然美景。从他的这些感发中既可能觉察出女性的魅力，也可能觉察出自然美景，它们都是情色的延伸；如果这一切得到更活跃的表达，就很有可能打破我们的理性历史所倚重的常规理念。



图3柯尼斯堡的旧港口，路德维希·赫尔曼（1812——1881）作品

康德最后一次作正式报告是在1796年。当时他五官功能已经开始衰退，也没有了先前的快乐，取而代之的是忧郁低落。费希特是这样描述的：他似乎是在睡梦中作讲座，突然惊醒后所讲的主题也忘记了大半。他不久就开始老糊涂起来，老朋友也不认识了，连简单的句子都说不完整。他昏睡了过去，于1804年2月12日结束了他无瑕的一生，没有带走

生前的智慧才华。他下葬时有很多人从德国各地赶来，整个柯尼斯堡的人也都到场；即便在年迈体弱时，康德也仍然被视为这座城市最伟大的荣耀。他的墓穴坍塌过，在1881年得到了整修。他的遗骸在1924年被移至该市教堂的门廊，门廊庄严肃穆，具有新古典主义风格。1950年，一位不知名的破坏者打开了石棺，让其敞开着。此时，柯尼斯堡已经不再是学术中心了。在受到红军的粗暴毁坏之后，这座城市被并入苏联，并且用斯大林的追随者中为数不多的自然死亡者的名字给它重新命名。一块铜板仍然固定在城堡的墙上，俯视着这位逝者和这座废城。铜板上面写着摘自《实践理性批判》一书结束部分的一句话：

> 两件事物充斥着我们的心灵，它们永远历久弥新，不断地加增着敬畏，我们越来越经常对它们进行玄思：头上的星空和内心的道德律。

生活在加里宁格勒的居民是幸运的，因为他们每天都会被提醒存在着这两件事物，如果他们还对其怀着敬意的话。

IMMANUEL
KANT.

1724 † 1804.

Zwei Dinge erfüllen
das Gemüt mit immer neuer
und zunehmender Bewunde-
rung und Ehrfurcht, je öfter
und anhaltender sich das Nach-
denken damit beschäftigt:
Der bestirnte Himmel über mir
und das moralische
Gesetz in mir.

图4城堡墙壁上的康德纪念碑

第二章
康德思想的背景

《纯粹理性批判》是现代史上所写下的最为重要的哲学著作，也是最难读懂的著作之一。它提出的问题很新奇，包罗万象，所以康德认为很有必要创造一些术语来讨论这些问题。这些术语有一种奇特的美感和吸引力。他的词汇把秩序和关联性强加给传统的哲学问题，体验不到这一秩序和关联性就难以充分欣赏康德的作品。然而，康德思想的主旨是可以用较低层次的习语来表达的，接下来的内容我会尽可能不用他的术语。这项任务并不容易，因为对康德术语的意义没有公认的解释。尽管康德体系的整体画面对评论过它的所有人来说都是一样的，但是对于他的论点的说服力甚至具体内容却众说纷纭。评论者给出的前提和结论尽管都很清楚，还是无一例外地被指责为遗漏了康德的论点，而唯一可以避免学术指摘的方法就是蹈袭原著用语的诘屈聱牙风格。近年来，遭受这种批评的危险又更多了些。当代的康德研究——尤其是在英国和美国——倾向于认为，康德学术研究的晦涩难懂常常是其混乱不清导致的结果。为了不把混乱归咎于康德，学者们不辞辛苦地从第一部《批判》中生发出或者至少是强加上一套使其明白易懂的阐释。我也会试着这样做，而带给我影响的这些当代研究恕我不能一一致谢。

由阐释《纯粹理性批判》引出的第一个问题是：它希望回答什么问题？康德在第一版的前言里写到：

> 通过询问这个问题，我使自己的目的得以完善。我大胆地主张所有的形而上学问题都已得到解决，或所有的形而上学问题至少解决方法已经提了出来。
>
> （《纯粹理性批判》第1版，序言，xiii）

这种说法代表了第一部《批判》的雄心（尽管不是成就），但康德的动机实际上是一些更为具体的兴趣。如果我们转向历史上康德式观点的先例，就可以从影响过他的哲学论战中，抽取争论的一些主要论题。我们所发现的最重要的内容将是客观知识问题，该问题笛卡尔曾经提出过。我对我自己可以了解很多，并且这种知识常常具有确定性的特征。根据笛卡尔的观点，怀疑我存在是尤其没有道理的。这里，怀疑只不过证实了被怀疑的对象。我思故我在。在这种情况下，我至少拥有客观知识。我的存在这个事实是一个客观事实；它是关于这个世界的事实，而不仅仅是关于某个人的感知。不管这个世界包含什么，它都包含了一个思维着的存在，这个存在就是我。康德的同时代人利希滕贝格指出，笛卡尔不应该得出这种结论。“我思”表明存在一种思想，但是并不表示有一个我去思考。康德同样不满意笛卡尔的观点，按照从这些观点中推出的灵魂理论，他认为自我知识的确定性受到了错误描述。的确，不论我对这个世界有多么地怀疑，我都不可能把这种怀疑延伸到主观领域（意识领域）：所以我能够直接确定自己当下的精神状态。但是我无法直接

确定我是什么，或者确定实际上是否存在一个这些状态所归属的“我”。这些进一步的命题必须通过某种观点来建立，而那样的观点还有待发现。

Critik

der

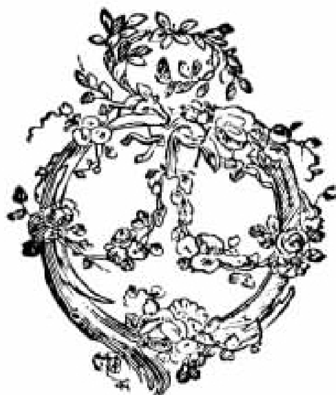
reinen Vernunft



von

Immanuel Kant

Professor in Königsberg.



Riga,

verlegts Johann Friedrich Hartknoch

1781.

图5《纯粹理性批判》（第1版）

这种直接而又确定的知识具备什么样的特征呢？我当下精神状态的区别性特征在于：它们如其向我所呈现的，并显得如其所是。在主观领域，存在与似在彼此重合。在客观领域，它们又分道扬镳。世界之所以是客观的，是因为它还可以区别于向我所呈现的样子。因此，关于客观知识的真正问题是：我怎样才能认识世界的本来面目？我可以认识到世界自我呈现的样子，因为那只不过是关于我当下的感知、记忆、思想以及情感的知识。但是我是否可以拥有一种知识，这种知识完全不是关于这个世界看似如何的知识？以一种更加一般的方式来表述这个问题就是：我能够拥有不仅仅从我自己的角度来获得的关于这个世界的知识吗？科学、常识、神学以及个人生活都假定客观知识是可能的。如果这种假定没有根据，那么我们共同怀有的几乎所有信仰也都是没有根据的。

在距离康德最近的前辈中，有两个人尤其为客观性问题提供了答案，这些答案足够明确，引起了知识界的关注。这两人就是莱布尼茨（1646——1716）和大卫·休谟（1711——1776）；前者主张我们能够拥有不受任何观察者的观点影响的客观知识；后者主张（至少在他同时代的人看来是）我们不可能获得任何客观知识。

莱布尼茨是普鲁士学院派哲学的奠基者。他的思想反映在留给世人的那些未曾出版的只言片语中，这些思想由克里斯蒂安·冯·沃尔夫（1679——1754）构建成了一个体系，又由沃尔夫的学生、曾做过牧师的鲍姆嘉通（1714——1762）加以应用和扩展。在康德年轻的时候，莱布尼茨的思想体系受到了官方的责难，因为它所提出的理性主张威胁到了信仰主张；沃尔夫曾经一度被禁止教书。但是在腓特烈大帝统治时期，这个体系又重新受到欢迎，并成为德国启蒙运动正统的形而上哲学。康德尊重这个正统，并且直至晚年他还用鲍姆嘉通的著作作为自己讲座的教材。但是休谟的怀疑主义给康德留下了深刻的印象并提出了新的问题，这些问题使康德感到只有推翻莱布尼茨的思想体系才能得到解答。这些问题涉及因果关系和先天知识（即无经验依据的知识），并且和客观问题结合在一起形成了第一部《批判》的独特主题。



图6康德与论友围坐桌边（埃米尔·德斯特林作于约1900年）

莱布尼茨所属的学派现在一般被贴上了“唯理论”的标签，休谟属于“经验论”学派，这两派通常是对立的。这种简单而又存有争议地将前辈分成唯理论和经验论的方式实际上归功于康德。他相信这两个哲学学派在结论上都是错误的，因此尝试着描述一种吸收这两个学派的真理、避免它们各自错误的哲学方法。唯理论从对理性的运用中获得关于知识的所有断言，旨在对世界作出绝对的描述，不受观察者个人经验的影响。它尝试用上帝之眼观察实在。经验论则主张知识仅仅来自于经验；因此，把知识同认识者的主观条件分开是不可能的。康德希望对客观知识的问题作出解答，这种解答既不像莱布尼茨的那样绝对，也不像休谟的那样主观。为了理解康德的独特立场，最好的方法是先总结他力图摒弃的这两种观点。



图7 戈特弗里德·威廉·莱布尼茨（**1696**[1]**——1716**）

莱布尼茨相信理智本身就包含着某些固有的原则，这些原则理智从直觉上就知道是正确的，因此它们构成了对世界的完整描述所依赖的公理。这些原则必然是正确的，不需要依靠经验就得到了确立。因此，有了它们，世界就得到了如其所是的描述，而不会像在经验中或是通过有条件的“观点”所呈现的那样被描述。同时，这些“观点”具有个体特征，可以被融入世界的理性图景中。莱布尼茨在思维中识别出主词和谓词之间的区分（在“约翰思考”这个句子中，主词是“约翰”，谓词是“思考”）。他认为这个区分对应于实在中的实体和属性。世界上最基本的客体就是实体。他认为实体是自立的，不像内在于它们的属性：举个例

子，一种实体无须思维就可以存在，但是凡是思维都需要实体。自立的实体也是无法毁坏的，除非用一种奇迹般的方法。莱布尼茨把它们叫做"单子"，他的单子的模型是个体灵魂，是思维实体，就如笛卡尔曾经描述的那样。从这个观念出发，他获得了关于世界的"无视角"图像，依靠的是两个基本的理性原理：矛盾律（一个命题和它的否定命题不可能同时为真）和充足理由律（没有充足解释的事情不能为真）。通过精巧而细致的论证以及最少的可能性假设，他得出了以下结论。

这个世界由无穷多单个的单子构成，这些单子既不存在于空间中也不存在于时间中，它们永恒地存在着。每个单子在某些方面与其他任何一个都不同（著名的"不可分辨物的等同性"定律）。没有这个假设，客体就不能依其本质特性得以辨识；于是，为了将事物区分开来，采取何种视角就变得很必要，而莱布尼茨则主张世界的真正本质可以不采取任何视角就能认识。每个单子之所以需要一个视角，只是为了有一种表征其内部构成的方式；它并不表征如其内部所是的那个世界。每个单子都从自己的视角像镜子一样反映世界，但是没有哪个单子可以进入与其他单子的真正关系中，无论这种关系是因果性的还是其他性质的。甚至空间和时间也都是理性的建构物，通过这种建构物我们才使自己的经验能够被理解，但是这一建构物并不属于世界本身。然而，根据"前定和谐"原则，每个单子的连续性特征都对应于其他单子的连续性特征。所以，我们可以把我们心智的连续状态描述为"感知"，这个世界将会"显现"在每个单子的面前，显现方式则与世界在其他任何单子面前所显现的方式一致。这些现象中有一个体系，在此体系内，谈及以下几个方面都是有意义的：空间关系、时间关系和因果关系；可被破坏的个体和动力原则；知觉、活动和影响。这些观念以及从中得出的物理定律，其有效性依赖于它们所描述的观点之间的根本和谐。这些观念和定律只是间接地产生由单子构成的实在世界的知识，因为我们能够确知，事物显现的方式具有事物存在方式的形而上学印记。当两只手表显示完全相同的时间时，我会倾向于认为其中一只引起了另一只走动。这个例子说明了一种单纯的表面的关系。莱布尼茨用差不多同样的方式证明，由常识性信仰和感知构成的整个世界只不过是表象或"现象"。但是他声称这是"有根有据的现象"。它不是幻相，而是理性原则的运行所引起的必然而系统的结果，这些原则决定着事物事实上如何。实在的实体，由于不是通过某种视角而得到描述和识别，所以就不具备现象的特点。实在本身只有通过理性才是可及的，因为只有理性才可以超越个体的视角，看到终极必然性，同时也是上帝的必然性。因此，理性必须通过"天赋"的观念来起作用。这些观念的获得不通过经验，它们属于全体会思考的存在者。这些观念的内容不有赖于经验，而有赖于理性的直觉能力。这些观念中有一种是实体观念，莱布尼茨的所有原理都是由此而来。

休谟的观点从某种程度上来说与莱布尼茨的观点正相反。他否认通过理性来获得知识的可能性，因为离开观念理性就不能起作用，并且观念只能通过感觉来获得。归根结底，每个思想的内容必须来源于证实它的经验；只有借助于为其提供保证的感觉"印象"，信念才能被确立为真。（这是经验论的基本假设。）但是为我证实一切事物的唯一经验就

是我的经验。其他人的或记录的证据、对定律或假设的制定、对记忆和归纳的依赖——所有这一切的权威性都有赖于为其提供保证的经验。我的经验是其所似并似其所是，因为这里的“似”就是存在着的一切。因此，不存在我如何认识它们这个问题。但是，休谟把所有的知识都建立在经验之上，而把我对世界的知识归结为关于我的观点的知识。所有对客观性的要求都变得虚假和虚幻。当我声称拥有关于存在于我感知之外的客体的知识时，我实际上唯一想说的是那些感知展现了一种连贯性和一致性，这种连贯性和一致性生成了独立性这个（虚幻的）观念。当我提到因果必然性时，我有资格所意指的一切就是经验之中的常规性接续，再加上从这种接续生发出来的主观期望之感。对于理性来说，这可以告诉我们“观念之间的关系”：比如，它可以告诉我们空间这个观念包含在形状这个观念中，也可以告诉我们单身汉这个观念和没有结婚的男人这个观念是一致的。但是它既不能产生自己的观点，也不能决定一个观念是否有可应用性。它仅是从词语意义派生出的细微知识的源泉；它从来都不能得出关于事实的知识。休谟的怀疑主义走得太远，以至于对自我（这个自我为莱布尼茨的单子提供了模型）的存在提出质疑，并且声称既没有根据这个名字命名的可感知客体，也不存在能够产生关于该客体之观念的任何经验。

这种怀疑主义回溯到它所源自的最根本的观点，让人无法忍受；所以并不奇怪的是，康德正如他自己所说的那样是被休谟从“教条主义的迷梦”（《未来形而上学引论》，9）中唤醒。休谟哲学中最困扰康德的部分关系到因果关系这个概念。休谟主张自然中不存在笃信必然性的基础：必然性只属于思想，并且仅仅反映了“观念之间的关系”。正是这一点导致康德认为，自然科学是建立在存在着实在必然性这一信念之上的，所以休谟的怀疑论就存在着破坏科学思想之基础的威胁，它绝不是一种学术作为。康德的确与莱布尼茨及其体系有过长久的争论。但是，客观性与因果必然性问题有着终极的关联，正是这一认识把康德引向了《纯粹理性批判》中的思路。直到那时，他才通过试图指出休谟的真正错误所在而认识到了莱布尼茨的真正错误。他开始作出如下思考。



图8大卫·休谟（1711——1776）

经验和理性都不能独立地提供知识。前者提供没有形式的内容，后者则提供没有内容的形式。只有二者结合起来，才使获得知识成为可能；所以，不同时带有理性印记和经验印记的知识是没有的。不论如何，这样的知识是真实的和客观的。它超越了知识拥有者的观点，并且对一个独立世界给出了合理的论断。不过，要认识那个“如其自身存在的”、不受所有视角影响的世界是不可能的。康德认为，这种对知识客体的绝对观念是没有意义的，因为这种观念的给出只能借助于概念的运用，并且这些概念中的每一个意义元素都已被抽空。即使我可以不受我自己观点的影响去认识世界，我所认识的内容（即“表象”的世界）也还是烙上了那个观点的无法消除的印记。客体并不依赖于我感知到它们而

存在，但是它们的本质却是由它们能被感知这个事实决定的。客体不是莱布尼茨的单子，只对“纯粹理性”的无观点态度是可知的；也不是休谟的“印象”，即我自己的经验的特征。它们是客观的，但是其特征是观点所给予的，正是通过观点它们才能被认识。这就是“可能经验”的观点。康德试图表明，如果得到恰当理解，“经验”这个观念已经带有休谟所否定了的客观的指称。经验在其自身之中就包含了空间、时间和因果关系这些特征。所以在描述我的经验时，我所指的是一个独立世界的有序景观。

为了介绍客观性这个崭新的概念（他用“先验唯心论”来命名），康德先从探究先天知识开始。在真正的命题中，有些不依赖经验即为真，不论经验如何改变依然为真：这些是先天真理。其他的命题，其真实性则取决于经验，如果经验不同，这些命题或许就是假的：这是后天真理。（这里的术语不是康德发明的，尽管由于康德经常使用而使它们很流行。）康德认为先天真理有两种，他称做“分析的”和“综合的”（《纯粹理性批判》第1版，6——10）。分析真理如“所有单身汉都没有结婚”，它之所以为真是由表达它的术语的意义来保障的，并且是通过分析这些术语来发现的。综合真理的真理性不是这样得出的，而是如康德解释的那样，通过在谓项中断定主项中所没有包含的东西得来。这种真理如“所有的单身汉都是未满足的”（假设这是真实的），它表述的是关于单身汉的某些实质，不仅仅是在重复用来指代它们的那个术语的定义。分析和综合的区分涉及到新的术语，尽管在早期哲学家那里也能找到类似的区分。受到波伊提乌的启发，阿奎纳把不证自明的命题定义为在这种命题中“谓项包含在主项的概念中”；类似的观念也可以在莱布尼茨的思想中发现。然而，康德的创造性在于，他坚持认为这两种区分（即先天的和后天的，以及分析的和综合的）在本质上完全不同。如果认为它们必须契合，只不过是经验论者的独断论而已。可是，如果经验论者的观点正确，就不存在综合的先天知识：综合真理只可能通过经验获得。

经验论者的立场在当代已被“维也纳学派”的逻辑实证主义者接受，他们主张所有的先天真理都是分析的，并得出这样一个结论：任何形而上学的命题必定没有意义，因为它既不可能是分析的也不可能是后天的。对康德来说，经验论否定了形而上学的可能性，这很明显。但是，如果要为客观知识提供基础，形而上学是很必要的：没有它，就无法想象还有什么能够阻挡休谟的怀疑论。所以，所有哲学的首要问题就变成：“综合的先天知识如何才是可能的？”或者用另一种方式来说：“我怎样才能通过纯粹的反思而不借助经验就可以认识这个世界？”康德觉得，对于将认识对象同认识者的视角区分开来的先天知识，不可能作出任何解释。因此，对于任何人企图声称我们能够获得关于永恒、无限的“物自体”（即不用参照一个观察者的“可能经验”就被定义的任何对象）世界的先天知识，他都持怀疑态度。我只能对我所经验的世界拥有先天知识。先天知识为经验性的发现提供支撑，但是它也从经验发现中获得内容。康德的第一部《批判》部分地将矛头指向这样一个假定：“纯粹理性”不用参照经验就可以为知识赋予内容。



图9莫里茨·石里克（1882——1936），维也纳学派领军人物

所有的先天真理既是必然的又是绝对普遍的：必然和绝对普遍是两个标志，依据它们我们可以在关于知识的主张中识别那些先天为真的知识项——如果它们确实为真的话。因为很明显的是，经验绝不会赋予任何事物以必然性或绝对普遍性；任何经验本来都可能是另一种情形，经验必然是有限的和个别的，因此，普遍性法则（它具有无限多的个例）永远不会被经验所真正证实。没有人应该真正地怀疑存在着综合的先天知识。康德用数学作为最显著的例子：我们通过纯粹的推理而非对数学术语涵义的分析来认识数学。对数学的先天性应该有哲学上的解释，康

德试图在第一部《批判》的开篇部分就给出这样的解释。但是，他也对其他一些令人迷惑的例子予以了关注。例如，下面的命题就似乎先天为真：“每个事件都有原因”；“世界是由不依赖于我而存在的永恒客体组成的”；“所有可被发现的客体都存在于空间和时间之中”。这些命题都不能通过经验来确立，因为它们的真理性在对经验的阐释中已经预先设定了。此外，每个命题声称为真不是在这种或那种场合，而是普遍地和必然地为真。最后，正是这样的真理被要求用来证实客观性。因此，客观性问题和综合的先天知识最终联系在了一起。此外，上述真理在所有科学解释中起到的至关重要的作用说服了康德，使他相信客观性理论也为自然必然性提供了解释。由此，这样的理论就可以对休谟的怀疑论给出完整的答案。

那么，康德在第一部《批判》中的目的是什么呢？首先，与休谟相对，其目的是为了说明综合的先天知识是可能的，并且提供相关例子。其次，与莱布尼茨相对，证明如果不顾及经验所施加的限制因素来进行推演，单独的“纯粹理性”只能导致幻相，因此不存在关于“物自体”的先天知识。根据论题的分野，将第一部《批判》分为两部分是很正常的：第一部分是“分析性的”，第二部分是“辩证性的”。尽管这个划分和康德对章节的划分（极为复杂，充满了专门语汇）不完全对应，但却足够严密，不会误导读者。术语“分析性的”和“辩证性的”为康德所用，论证的两分法也一样。在第一部分，康德对客观性的辩护得以阐释；我将从对“分析性”的论证入手，因为只有把握了这一部分才可能理解康德形而上学的本质，理解他日后从中发展出来的道德、美学和政治理论的本质。

【注释】

[1] 原文如此。应为1646。——编注

第三章
先验演绎

康德对形而上学的基本问题——“综合的先天知识如何可能？”作出的回答包括两个部分。依照康德自己的术语（《纯粹理性批判》第1版，xvi），我把它们叫做“主观”演绎和“客观”演绎。（康德使用的是“演绎”这个术语的法律内涵，就如在对土地所有权的演绎中的内涵一样，指我们对某物拥有权利的一种证明；康德在此指有使用某些概念或“范畴”的权利。）康德在1770年的就职论文中对主观演绎进行了部分地勾勒（“就职论文”，54页及其后），主观演绎主要是一种认识论。它试图说明作判断时会涉及什么：判断某物为真还是为假。主观演绎集中论述思维的本质，尤其是信仰、感知和经验的本质。它的结论作为一般性的“知性”（判断能力）理论的一部分呈现出来。康德反复强调，该理论不能被解释为经验心理学。它也不是，也没有声称是，关于人的而非其他物种的心智活动的理论。它是关于知性本身的理论，告诉我们知性是什么，如果作判断，知性又必须如何起作用。在所有关于这些问题的哲学讨论中，康德认为我们谈论的“不是经验的起源，而是经验里面包含着什么”（《未来形而上学引论》，63）。他还把这种纯粹的哲学问题比做自那时起逐渐流行起来的“对概念的分析”。康德希望划定知性的界限。如果存在着知性不能把握的事物，那么关于它们的所有断言都是没有意义的。

客观演绎企图肯定地确立先天知识的内容。这里的论证并不是通过对认识能力的分析进行的，而是从对认识之基础的探究进行的。经验的前提假设是什么呢？如果我们要获得怀疑论者所归于我们的那种原原本本的观点，那什么又必须为真呢？如果我们能够识别出这些前提假设，它们就会被确立为先天为真。因为它们的真理性不是来自于我们有这样或那样的经验，而是来自于我们确实有经验。所以它们不依赖于任何特定的经验来获得证实，仅仅通过推理就能够成立。在每个怀疑论问题可以被提出的领域（在每个可理解的领域），它们都将为真。这就等于说它们具有必然性。我不能设想它们为假，因为我不能设想自己是一个反驳它们的世界的一部分。

康德把这一论证称做“先验演绎”，称由此产生的理论为“先验唯心论”。“先验的”这个词需要一些解释。如果一种论证为了建立经验的先天条件而“超越”了经验探究的“限度”，那么它就是先验的。我们必须把先验论证和经验论证区分开来（《纯粹理性批判》第2版，81）；不同于后者，前者引向“一种更关注我们对客体的认识模式而不是客体本身的知识，只要这种认识模式是先天可能的”（《纯粹理性批判》第2版，25）。“先验的”这个词也被康德用做他意，来指代“先验客体”。这是一些超越经验的客体，即无法由经验研究揭示的客体，它们自身既无法观察也不与可观察的东西有因果关联。这些“先验客体”提出了一个阐释问题，我在第四章会回来谈论这个问题。

现在我要转回对“先验唯心论”的阐释上来。简而言之，这个理论暗示着，建立在主观演绎基础上的知性法则和建立在客观演绎基础上的先天真理是一样的。换句话说，它意味着认识者的能力与被认识对象的本质之间有某种极其特殊的和谐关系。正是由于这种和谐，先天知识才是可能的。

根据这一理论，主导着知性的“思想形式”与实在的先天本质是完全一致的。世界如我们所认识的那样，我们也如其所是地那样认识它。阐释康德思想的所有主要困难，几乎都取决于那两个命题中哪一个被强调。是我们的思想决定世界的先天本质，还是世界决定了我们必须怎样去思考它？我认为答案为“都不是和都是”。但只有到本书的末尾答案才会明了。

自我意识

我已经采纳康德的用法，谈到了“我们的”知性和经验。“我们”是谁？康德用的是第一人称复数，这是一个具有非常独特的特征的用法。正如我说过的那样，他不是在对“像我们这样的动物”进行心理学研究。他也不是在用无法找到真正主体的抽象作者的声音讲话。他无差别地用术语“我们”来表示任何能使用“我”这个词来指代的存在物：任何一个可以把自己识别为经验主体的人。整个康德哲学的出发点都是自我意识这个单一的前提，他的三部《批判》的前两部分别与下列问题相关：“一个有自我意识的存在者必须思考什么？”“他必须做什么？”自我意识是一个深层现象，包括很多层次和方面。并不是每个存在者都能够认识他自己的经验［对他来说，“我思”能够伴随他的所有感知，正如康德表述自己对笛卡尔的关键修正（《纯粹理性批判》第2版，131——132）］。但是，正是这样的存在者才能提出怀疑论问题：“事物真像它们对我呈现的那样（就像我的经验表征它们那样）吗？”因此，该论证所探究的是这一自我意识的假定前提。康德的结论可以总结如下：使怀疑论成为可能的条件也表明怀疑论是虚假的。

先验综合

我将首先讨论主观演绎——关于判断的“主观条件”的理论。我们的知识有两个来源：感性与知性。感性是直觉的能力：它包括被经验论者视为知识之唯一基础的所有感觉状态和限定。知性是概念的能力。概念不得不被应用在判断中，因而这种能力不同于感性，它是能动的。康德认为，不理解这一关键点而按照感觉的模式来解释知性的所有概念，这是经验论者的一个错误。（这样，对休谟而言，概念就仅仅是它所源自于的“印象”的褪色印记。）唯理论也有相应的错误，即把感知视为一种对概念思维的混乱追求。所以，康德把莱布尼茨和洛克之间著名的争论总结为：“莱布尼茨将现象理智化，正如洛克……把知性的概念感性化一样。”然而实际上，这里有两种能力，二者不可相互归结；它们“只有和另一个联合起来才能客观有效地对事物作出判断”（《纯粹理性批判》第1版，271；第2版，327）。

判断由此要求将感性和知性结合起来。没有概念的大脑就没有能力去思考；同样，有概念武装的大脑若没有可供应用的感觉数据，就没有思考的内容。“没有感知，就没有客体提供给我们；没有知性，就没有对象可供思考。没有内容的思想是空洞的，没有概念的直觉是盲目的。”（《纯粹理性批判》第1版，51；第2版，75）作出判断就要求康德所谓的概念和直觉的“综合”，只有综合起来才会产生真正的经验（和单纯的“直觉”相对）。康德对这一综合的描述让人有些迷惑：有时候，它似乎是经验得以产生的“过程”；又有些时候，它似乎是经验所包含的“结构”。无论在什么情形中，它似乎有两个阶段：“纯粹”综合，在这里直觉组合成一个整体；然后是判断行为，在这里整体通过概念被赋予了形式（《纯粹理性批判》第1版，79；第2版，104）。这种综合并不意味着要成为一个心理事实，它是与“经验”综合相对的“先验”综合。换句话说，它是在（自我意识的）经验中被假定的，不是从中派生的。我并未控制自己的经验，然后让它隶属于综合。因为，“控制”这个行为假定了综合已经发生。设想一下，我试图描述当我坐在桌旁写字的时候事物如何向我显现。我即刻就开始了把感觉意识归入概念（比如那些桌子和写字的概念）的活动。我只能通过描述“事物如何显现”来将我的经验呈现给自己：这就要用到知性的概念。相反，如果没有展示这些概念之应用的经验，我的所有概念都将是不可理解的。

先天概念

经验论假定，全部的概念派生于或者在一定程度上可以归结为保证其应用的感性直觉。没有相对应的感性刺激就不会有概念，也正是根据这样的刺激，概念必须获得意义。康德认为，这种假设是荒谬的。经验论者混淆了经验和感觉。经验能为概念的应用提供根据，因为它已经包含一个概念，与刚才描述的“综合”一致。感觉或者直觉则不包括概念，也不为判断提供根据。在未经心理活动改造之前，所有感觉都没有心智结构，因此也不能为信仰提供理由。如果我们理解经验，那是因为它们自身已经包括了我们假定从它们之中得出的概念。这些概念从何处而来？不是从直觉而来。因此，知性本身必定含有概念的某种全部要素，来限定它的活动形态。

由此可知，莱布尼茨的“天赋观念”基本上是正确的。有些概念通过经验是无法给出的，因为它们是在经验中预设的。它们与对世界的每一次理解（这种理解能够呈现为我的）都相关；没有这些概念就没有经验，而仅仅有直觉，从直觉中没有知识可以派生出来。知性的这些“先天概念”规定了判断的基本“形式”。其他的概念可被看成是对它们的“限定”——也就是说，看成是多多少少掺杂着观察和试验因素的特定情形。

康德把这些基本的概念叫做“范畴”，借自亚里士多德曾经使用过（但没有系统使用）的一个类似术语。范畴是我们思维的形式。其中有一个概念是莱布尼茨体系的源头：实体范畴。实体是能够独立存在的，并且承载着依赖于它的特性。“椅子”这个概念是对一般实体概念的一个特别的、经验性的限定。它只能被已经掌握那个一般概念的人获得，因

为只有这样的人能够以一种必要的方式来阐释他的经验。另一个范畴受到了休谟怀疑论的攻击，此即因果范畴。分析性论证大部分都涉及实体和因果性观念，因为康德希望我们理解这两个观念。这并不奇怪。然而，他总共给出了十二个范畴，并且很满意地发现它们和传统形而上学的所有争论都相呼应。

主观演绎

从上面的论述似乎可以得出，如果我们想真正拥有知识，我们的直觉就必须容许对范畴的应用。更直接地讲：在我们看来似乎是，我们面对着实体、原因和其他范畴。所以，我们能够先验地知道，每个可以理解的世界（每个可能包含自我意识的世界）也必然会有受范畴支配的表象。只有当它看来似乎遵守某些“原则”的时候，它才能有那种表象。一个原则规定着一个范畴能应用的条件。所有原则结合起来界定了我们所要求的先天知识的范围。



图10四十四岁时的康德（贝克作品，约于1768年）

范畴的“主观演绎”确立了什么？答案似乎是这样的：我们必须按照范畴来思考，因此也必须接受制约范畴之应用的那些原则为真。所以通常来说，世界必须以一种让我们能够接受这些原则的方式呈现给我们。自我意识要求世界必须看起来符合范畴。这个论断包含了康德所称的哲学上的“哥白尼式革命”的本质。以前的哲学家都把自然看做是最根本的，询问我们的认知能力怎样能理解自然。康德把认知能力当做最根本的，然后推演自然的先天界限。这是他回应休谟的第一个重要步骤。休谟曾经主张，我们的知识有着经验的基础。对此人们未觉不妥。但是经

验不是休谟所认为的简单概念。经验包括智识的结构，它已经按照空间、时间、物质和因果关系这些概念组织过了。所以，不存在不指向自然世界的经验知识。我们的观点本质上是关于客观世界的观点。

但是，这回答了怀疑论者吗？怀疑论者必然会说，即使康德是正确的，即使世界必须按照这种方式呈现给我们，难道世界就必须是其所呈现的那样吗？即使我们被迫认为范畴有适用性，也并不能得出它们确实适用。我们不得不从对我们观点的描述转到对世界的描述上去。所以“思想的主观条件怎样才能具有客观有效性？”（《纯粹理性批判》第1版，89；《纯粹理性批判》第2版，122）这个问题仍然存在。正如康德所称（《纯粹理性批判》第2版，141），任何判断都有一定的客观性。那么很明显，范畴的“客观演绎”是不可少的：这一论证会表明，世界，而不仅仅是我们对世界的经验，与知性的先验原则是一致的。

思想的形式和直觉的形式

在继续探讨客观演绎之前，我们必须回到《纯粹理性批判》的前几部分，在那里，康德笼统地表述了感性的本质。康德相信，通过抽象化过程他已获得了一个范畴表。假设我正描述我现在看到了什么：一支钢笔在写字。“钢笔”这个概念是“人工制品”这个更宽泛概念的特别“限定”，“人工制品”本身又是“物质客体”概念的限定，等等。这一系列抽象的限度是在每个阶段都得到例证的先天概念：实体。越过这个限度，即便我们继续思考，也无法继续抽象了。同样，“书写”是“行动”的限定，而“行动”又是“力量”的限定，如此等等：这里的范畴是原因或者是解释，在这二者之外知性就不能继续。康德通过这些以及类似的思维实验认为，在他列出的十二个范畴中，他已经分离出判断的所有形式，从而给出了客观真理这个概念的说明。因此，我们对于知识客观性的证明涉及到对范畴的“客观有效性”的证明，以及对应用这些范畴时所预设原则的证明。

然而，还有两个观念，尽管它们对科学、对关于这个世界的客观观点非常重要，但仍不在康德的范畴表里。这就是空间和时间。康德不把它们描述为概念，而是描述为直觉形式。第一部《批判》的开篇部分，即“先验感性论”（Transcendental Aesthetic）中论述了空间和时间。这里Aesthetic这个词是从希腊语中描述“感觉”的词语中派生出来的，表示这个部分的主题是感性能力，是独立于知性来考察的。康德认为空间和时间远不是能被应用于直觉的概念，而是直觉的基本形式，意味着每一感觉都必定带有时间组织有时又是空间组织的印记。

时间是“内感觉”的形式，即所有心智状态的形式，不论它们是否指涉客观现实。没有哪个心理状态不是在时间中的，并且时间是通过我们经验中的这一组织对我们来讲成为实在的。空间是“外感觉”的形式，即“直觉”的形式。这里的“直觉”被我们指向独立的世界，从而被我们看成是客观事物的“表象”。一切事物，除非被感知为“外在的”，从而和我自己在空间上相关联，就不能独立于我而呈现在我面前。与时间一样，

空间形成我的感性组织的一部分。我的感官印象具有空间形式，这已在“视界”的现象中得到了证实。

那么为什么否认空间和时间是先天概念呢？它们是先天的，但不可能是概念，因为概念是普遍的，涵盖了大量的实例。康德认为，必然只有一个空间也只有一个时间。所有的空间形成了一个单一空间的各个部分，所有的时间也形成了一个单一时间的各个部分。康德有时也通过以下说法来表达这一点：空间和时间不是概念而是“先天直觉”。

在康德哲学中，对秩序的强烈追求使他试图通过他的体系中每个独特的部分，来解决尽可能多的哲学问题。康德把空间和时间与知性这一范畴区别对待，这样做的动机就是为了提出一种解释：存在着两种综合的先天真理——数学和形而上学。对于其中每一真理的解释似乎都应该是不同的，因为数学对所有的思考者而言是不证自明的，而形而上学在本质上就有争议，是人们无休止争论的一个问题；“远远不像二乘以二等于四这个命题那么明确”（《纯粹理性批判》第1版，733；《纯粹理性批判》第2版，761）。数学确实具备直觉本身全部的直接性和明确性，形而上学的原理却只能从思维中派生出来，必然是有争议的。康德把数学解释为一门先天的直觉科学，并认为他能够说明为何如此。在数学中我们面对的是“先天直觉”；这为我们的思维自动提供了内容，没有内容，思维就无法抽象地运用范畴。数学的结论是“先天地、直接地”得出的（《纯粹理性批判》第1版，732；《纯粹理性批判》第2版，760），形而上学的结论必须通过艰苦的论证才能得出。

不论我们是否接受康德的解释，他的哲学一个独特的特点无疑就在于把数学真理看成先天综合真理。同时，他又不赞成柏拉图的解释，即这种先天综合地位是从数学对象（抽象的、不可改变的数字和形式）独特的本质中得出的。康德也不同意休谟和莱布尼茨的观点，后二者认为数学是分析的。所以问题就在于，数学怎么可能是先天综合的，同时又不提供神秘的和无法观察的领域的知识？康德在就职论文中认为，几何学的先天性来自于数学思考的主体而不是客体（“就职论文”，70——72）。正是这一点促使他形成了以下成熟观点：只有空间进入了感知的本质，才存在空间的先天知识。这样就有了作为直觉“形式”的空间的理论。

因此，客观知识有双重的起源：感性和知性。正如前者必须“符合”后者一样，后者也必须“符合”前者；否则两者的先验综合就是不可能的。说知性必须“符合”感性是什么意思呢？时间是所有感性的普遍形式，因此这个主张就等同于：范畴必须在时间中首先得到应用，并且相应地被“决定”，或者说限制。这样，实体概念用以作为其首要例证的东西，就既不可能是莱布尼茨的“单子”，也不可能是柏拉图的超领域抽象客体，而是暂时性的普通事物，这些事物在时间中持续，易于变化。如果这些事物具有客观性，那么按照空间是外感觉的形式这个理论，它们必定也是空间性的。所以，证明实体概念的“客观有效性”并不是去证明这个世界是由单子组成的。确切地说，世界是由普通的空间——时间客

体组成的。关于客观性的哲学论证所要确立的不是抽象的、无视角世界的存在，而是要确立由科学和日常感知构成的常识世界：这个世界正是休谟怀疑论和莱布尼茨的形而上学所质疑的世界。因此，对于康德来说，在他对客观性的论证中说明下面这一点很重要：他所证明了的那些信念与牛顿科学为所有可感知物制定的原理完全一致。

统觉的先验统一

范畴的“客观”演绎开始于自我意识这个前提，按独特的康德用语来说，自我意识就是“统觉的先验统一”。理解这个短语很重要，它包孕着康德哲学的大部分思想。“统觉”是从莱布尼茨的形而上学中借鉴而来的一个术语，指主体能够说“这是我的”的任何经验。换句话说，“统觉”意味着“自觉的经验”。统觉的统一性就在于“‘我思’，它能够伴随我所有的知觉”（《纯粹理性批判》第2版，131——132），这里又借用了康德转述的笛卡尔的说法。它由我的直接意识组成，即意识到同时发生的经验是属于我的。我直接知道，在两者都属于规定着我的观点的那个意识的统一体这层意义上讲，这个思想和这个感知都同等地属于我。这里，怀疑是不可能的：我绝对不会处于狄更斯在《艰难时世》中赋予格雷因太太临终之时的那种状态，即知道在房间某个地方有疼痛，却不知道疼痛是我的。这种对统一性的理解就叫做“先验的”，因为我永远无法从经验中获得它。我不能声称，因为这个疼痛有这样的特质，这个想法有那样的特质，它们就必定属于同一个单一的意识。如果那样做，我就犯了一个错误；我就会荒唐地把不属于我而属于别人的疼痛、思维或者感知都归到自己身上。所以，以我的观点来理解的统一性不是从经验得出的结论，而是经验的先决条件。它的基础超越了经验可以确立的任何事物。正如康德有时所称的，意识的统一“先于”直觉的所有材料（《纯粹理性批判》第1版，107）。

统觉的先验统一为我们的观点提供了最低限度的描述。我至少可以知道一件事：存在着意识的统一。怀疑这一点就等于不再有自我意识，也就等于不再从怀疑中寻找意义。我们的任务就在于说明，这个观点只有在一个客观的世界中才是可能的。

先验演绎

客观演绎跟它的前提一样有着“先验性”特征。它要表明的是，它的结论的真理性不是从经验中演绎出来的，而是在经验的存在中预设的。统觉的先验统一要想可能，条件是主体居于范畴所描述的这样一种世界：这是一个客观世界，其中的事物跟它们所看起来的可能不一样。这个论点简而言之就是：统觉的统一性描述了主体性的条件，在这种条件下，每个事物都是其所似并似其所是。但是，如果一个人没有客观真理的知识，他就不可能有主体性的观点。所以他必须属于一个事物的世界，这些事物可能不是它们看起来的样子，并且独立于他自己的视角而存在。

接近这个主旨的论点很难找到，并且重要的是，康德很不满意“先验演绎”，所以在第一部《批判》的第二版中将其推翻重写，把重点从上面给出的主观结论转移到现在要讨论的客观演绎上来。即使这样，结果仍很含糊。因此又加入一段，题为“驳斥唯心论”，以使对客观性的强调更具说服力。这段驳斥的要点是：通过说明“即使是在笛卡尔看来无可怀疑的内在经验（Erfahrung），也只有在外部经验（对于客观世界的经验）的假定下才是可能的”（《纯粹理性批判》第2版，275），来表明“我们对外部事物不止有想象，还有经验”。这个论点的风格比它的基本内容更加明显。看来至少包含三个思想：

（1）识别经验。经验论者通常假定，仅仅通过观察就可以知道经验。但是，事实并非如此。我不观察我的经验，只观察它的对象。因此，任何经验的知识都必然涉及它的对象的知识。但是，只有当我把这个对象识别为连续的，我才能拥有关于它的知识。任何对象，只有同时具有未被观察的时候也同样存在的能力，它才具备时间上的连续性。它的存在因此是不依赖于我的感知的。

（2）借助时间的识别。只有把经验放置在时间中，我才能够把经验识别为我的。因此我必须把经验归于一个主体，这个主体在时间中存在，通过时间而持续。我的统一性要求我的连续性。然而要持续就要有实体性，事物只有同时处于因果关系中才可能是实体性的。只有当我的过去可以解释我的未来时，我才能持续。否则，真实的持续与瞬间自我的无限序列就没有区别了。如果我确实能意识到我的经验，我由此就可以得出结论：我属于一个实体和原因这类范畴能被正确应用的世界，因为这些范畴被正确地应用于我。因此，自我意识的一个条件就是存在着我的经验暗示给我的客观秩序。

（3）时间中的排序。我有关于当下经验的特殊知识。要了解我的经验就要把它作为当下经验来了解。这一点只有当我在经验中区分了此时和彼刻时才有可能。所以在感知中固有着“时间秩序”，我要了解我自己，就必须知道这个秩序。但是只有当我能够参考独立的客体以及支配这些客体的规律时，我才能知道该秩序。只有到了那时，我才能把时间描述为经验发生的一个维度，而不是一系列不相关的瞬间。时间的真实性在经验中被预设，这种真实性又预设了一个客观序列的真实性。只有通过参照那个序列，参照建构它的持续存在的客体，我才能识别我自己的感知。

这些思想在康德著作中都不如我的概述表达得那么清晰。公平地讲，先验演绎从未能提供一个令人满意的论证。它的所有说法都涉及从意识统一通过时间向主体同一的过渡。休谟指出，我们对客观知识的一切主张都涉及从统一到同一的过渡；他还认为这一点永远不会被证实为合理。康德没有发现可以用来回答休谟的术语。不过，他的事业对后来很多的哲学家产生了吸引力，那些与先验演绎中勾勒出来的相类似的论证在近些年又重新复兴，尤其值得关注的是被路德维希·维特根斯坦（1889——1951）复兴。维特根斯坦在《哲学研究》中提出著名的“私

人语言”论证，主张不存在不参照公共世界的关于经验的知识。我能直接地、不受影响地认识我自己的经验，但这只是因为我把从公共用法中获得意义的概念应用到我的经验身上。公共用法描述了一个实在，除我之外，其他人也能观察到这个实在。我的语言的公共性保证了它的指称客观性。对很多人来说，维特根斯坦的论证似乎很有说服力，它同先验演绎有着一样的前提和结论。然而，它不依赖于时间的形而上学学说，而是依赖于指称和意义学说。它没有直接声称主体依赖于客体，而是表明，主体依赖于主体共同体，从而也就依赖于确立了共同参照系、可被公开观察到的世界。

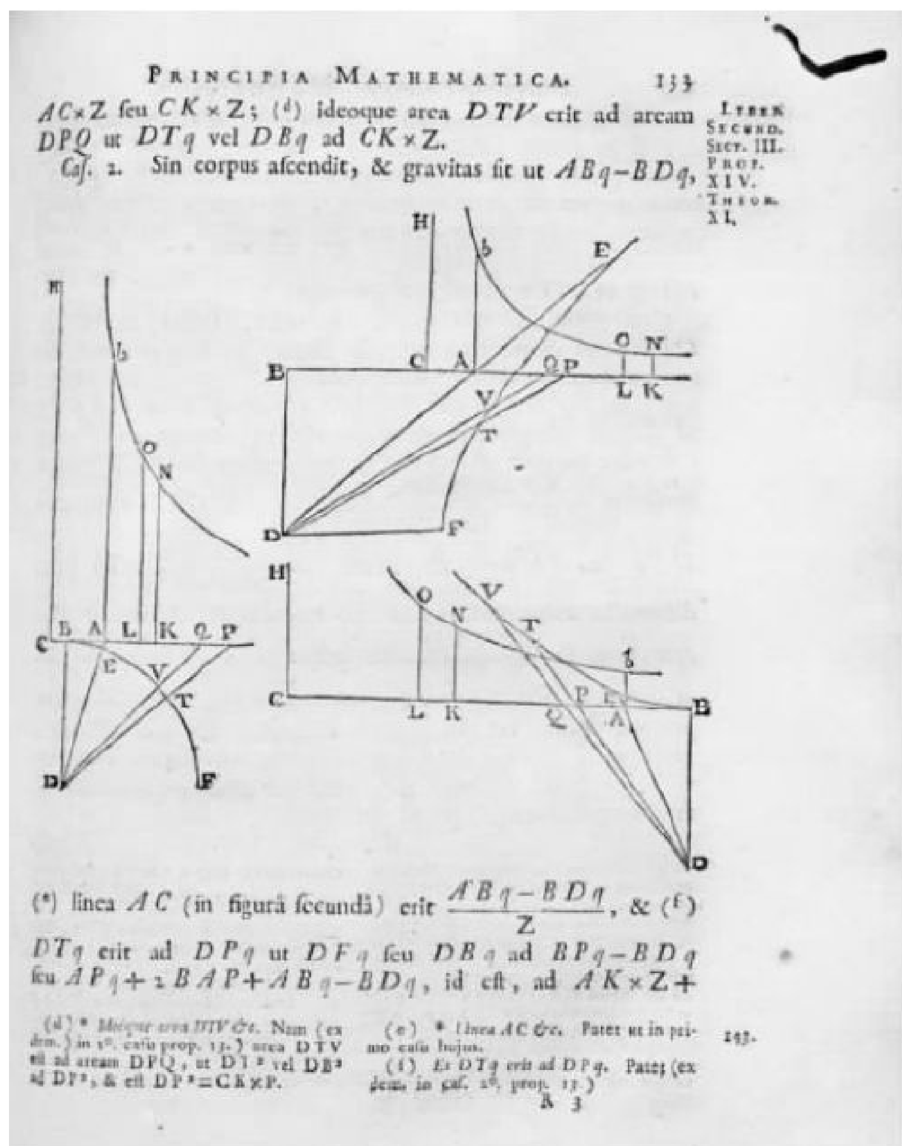
如果这是正确的，先验演绎就具有重大意义。它确立了我的世界的客观性，同时又并没有采取我之外的视角。在《沉思集》里，笛卡尔在证明外部世界的过程中，试图通过确立一个无所不知的上帝的存在走到主体视角之外：世界于是就被证实为上帝（不从某个具体视角看待的）意识的对象。康德“先验”方法的精髓在于它的自我中心论。我能够问的所有问题都必然根据我自己的观点来问；所以它们必然带有我的视角，即“可能经验”的视角的印记。这些问题的答案不是要在企图上升到理性存在者的过程中去寻找，理性存在者不靠经验就能认识，而是要在我自己的经验本身中，去寻找对于怀疑论质疑的回应。先验方法在视角的先决条件中去发现每个哲学问题（问题必须是根据该视角提出的）的答案。

原则

康德认为每个范畴都与一个原则相对应，这个原则的真实性是在运用中被预设的。原则是范畴的“客观应用规则”（《纯粹理性批判》第1版，161；《纯粹理性批判》第2版，200）。这些原则是先天真理，包含两个方面。它们指出，如果我们真要去思考的话我们必须怎样思考；在客观方面，它们指出，如果世界是可理解的那么世界必须是怎样的。通过这些原则，范畴“为表象，从而也为本质先天规定了法则”（《纯粹理性批判》第2版，163）。也就是说，它们规定着涉及日常世界和科学观察的先天综合真理。它们不是关于“物自体”的先天真理。对于不参照我们的感知来进行的世界，它们不提供关于这个世界的知识。先天综合知识仅仅是针对“可以成为可能经验之对象的事物”（《纯粹理性批判》第2版，148）。在这个领域，原则陈述了客观和必然的真理，因为范畴“必然地并且先天地与经验的对象相关，其原因是只有通过范畴，经验的对象才能被思考”（《纯粹理性批判》第1版，110）。为“可能经验的对象”所作的限制对康德哲学尤为重要，他反复强调“在可能经验的领域外不存在先天综合原则”（《纯粹理性批判》第1版，248；《纯粹理性批判》第2版，305）。我们必须常常牢记的是：康德希望承认先天知识，但也希望否认莱布尼茨非观察形而上学的可能性。

我有意集中讨论实体和原因这两个范畴。康德把这些与第三个范畴，即共存性或者互相作用相联系。这些概念曾是休谟怀疑论攻击的主要对象。它们也是莱布尼茨形而上学的关键所在，实体这个概念是他分

析的起点；“充足理由律”——康德把它与因果关系相联系（《纯粹理性批判》第1版，200——201；《纯粹理性批判》第2版，246）——是支配他的论证的原则。康德对这些概念的探讨引起了极大而持久的兴趣。他把它们置于客观性问题的核心位置，并在分析过程中表达了他认为什么是自然科学的形而上学基础。他在“经验的类比”这一节中导出了相关的原则；就是在这里，康德给出了关于客观知识本质的一些具有革命性的提示。



PRINCIPIA MATHEMATICA. 153

LIBER SECUND. SECT. III. PROP. XIV. THEOR. XI.

AC×Z seu CK×Z; (d) ideoque area DTV erit ad aream DPQ ut DTq vel DBq ad CK×Z.

Cas. 2. Sin corpus ascendit, & gravitas sit ut ABq−BDq, (e) linea AC (in figurâ secundâ) erit $\frac{ABq-BDq}{Z}$, & (f) DTq erit ad DPq ut DFq seu DBq ad BPq−BDq seu APq+2BAP+ABq−BDq, id est, ad AK×Z+

(d) * Ideoque area DTV &c. Nam (ex dem.) in 1°. casu prop. 13.) area DTV est ad aream DPQ, ut DT² vel DB² ad DP², & est DP²=CK×P.

(e) * Linea AC &c. Patet ut in primo casu hujus.

(f) Et DTq erit ad DPq. Patet (ex dem. in cas. 2°. prop. 13.)

153.

A 3

图11牛顿的《原理》：关于运动的数学

康德将所有哲学思想划分为四要素和三要素，这让人有些困惑。但是，在论及实体和因果关系的时候，有一个特别的原因可以解释，康德为什么坚持认为应该有第三个基本的概念和它们相关；也就是说，康德希望他的研究结果与牛顿三大定律相呼应。科学的解释依赖于方法原则：既然在科学探究中已被预设，这些原则就不能再通过科学探究来证明。康德相信，这样的原则会被反映在基本的科学定律中；为这些原则得到承认提供基础，这是形而上学的任务之一。

康德时代的物理学似乎先天地假设存在着普遍的因果关系，也存在着相互作用。当时的物理学假定，必须解释的是物质经历的变化而不是物质的存在；它还假定守恒定律是必要的，根据这一定律，在所有的变化中某个基本的量始终保持不变。康德认为，正是这些假设引导牛顿形成了他的运动定律。因此，在导出他的原则的过程中，康德便试图确立“作为知性定律的普遍自然定律的有效性”（《未来形而上学引论》，74），并且进一步声称，新天文学的所有基本定律经过反思都可被视做建立在先天有效的原理之上（《未来形而上学引论》，83）。

支持牛顿力学的同时又抨击休谟对因果关系的怀疑，这两者混合在一起。康德试图表明因果关系是必然的，不仅是在客体必然处于因果关系中（凡是事件都有原因）这层意义上，而且在它们自身就是一种必然联系这层意义上。

“经验的类比”这一节包含了太多论点，这里无法详细解释。与“分析论”的其他重要段落一样，它们在第二版中都被大幅度重写，对“原理”的实际表述也作了重大调整。但是有两个论点，因为它们后来的重要性，应该被特别提出来。首先，康德认为，对变化的所有解释都要求设定一种不变的实体，用来证明科学中“守恒定律”这一基本定律的有效性。继笛卡尔之后，他的论点为研究科学方法的本质提供了最重要的见解，并且沿着“科学统一性”的现代观念迈出了清晰的一步。根据这个观念的一种看法，在解释每个变化的时候，都涉及一个单一的守恒定律，因此也涉及一种单一的物质（比如能量），其转化定律支配着整个自然界。

其次，康德在第二类比中维护了一个重要的形而上学观点：“原因与结果的关系是使我们的经验性判断具有客观有效性的条件。”（《纯粹理性批判》第1版，202；《纯粹理性批判》第2版，247）只是因为我们在现实世界能够找到因果联系，所以能假定世界是客观的。这是客观性和持续性之间的联系带来的结果：因为事物能持续，所以我能区分它的表象和实在。但是，只有当存在一根因果关系之线把事物的各个时间部分连接起来，事物才能持续。这张桌子现在之所以如其所是，是因为它过去如其所是。客观性对于因果关系的依赖，与因果关系对实体的依赖相类似：我们的因果律能得到运用，只有以事物能持续这个假设为前提。“因果性导向行动这个概念，行动的概念又导向力的概念，力的概念又导向实体的概念。”（《纯粹理性批判》第1版，204）这一点，我们能简单总结如下：我们要探究事物实际上如何，只有通过找出它们看起来如何的原因；我们要发现原因，只有通过假定存在一个包含持续事物

的领域。

因此，关于一个独立客体的思想涉及到关于因果性的思想，而在康德看来，因果性是一种必然性。因此，了解关于世界的真理即是了解必然性：了解什么是必然的，原本可能是什么。这个观点与经验论者的观点根本冲突，经验论者认为，自然中没有必然性；也与那些现代理论相悖，现代理论认为，我们对现实形成基本看法时所牵涉的思维过程，比理解必然性和可能性时所牵涉的要简单。

所有这些引人注目的观点都产生于一种企图，即企图对物理世界的客观性给出一种（可被称为）充分“丰富”的表述。任何认真对待康德观点的哲学家都会看到，把客观秩序概念“降解”为单纯的经验概括是何等困难。所以，他会承认，不仅康德所批判的怀疑论令人难以置信，作为怀疑论开端的经验主义认识论亦是如此。

结论

原理具有先天的有效性，但这只是就“可能经验的客体”而言。经验论者否认这样的先天原理的可能性，这是错误的；但是他们假定我们对于世界的观点在一定程度上是知识的组成部分，这却是正确的。我们能先天地认识世界的前提是，世界有可能向我们的观点呈现一个表象。想要超越这种观点，不利用任何可能的感知去认识“存在于自身”的世界，这是徒劳。因此，所有想要证明莱布尼茨充足理由律的企图“都已落空，这是相关人士所公认的”（《纯粹理性批判》第1版，783；《纯粹理性批判》第2版，811）。但是康德认为，原理的“先验”等价物是可以证明的：充足理由律因此成为了因果律，即经验世界的任何事件都受因果关系的制约。这是一条先天真理，但只适用于“表象世界”，因此也只适用于时间中的事件。康德对这一点很自信，但是莱布尼茨哲学的许多追随者认为，他们已经为充足理由律提供了证明——鲍姆嘉通就是其中的一位。另外鲍姆嘉通有个学生名叫埃伯哈德，他试图证明批判哲学不过是对莱布尼茨哲学体系的重新表述，充足理由律不仅对康德哲学来说是必要的，而且也是可以先天论证的。这是为数不多康德觉得有必要作出回应的、对《批判》的几个批评之一（见出版于1790年的《论发现》中）。康德表明，“不与感知直觉相关联”（《康德——埃伯哈德争论》，133）是无法证明充足理由律的。他强调，纯粹理性在概念范围之外是无法对任何关于世界的实质性真理有所帮助的。他还认为，充足理由律只有通过他的“先验”方法才能确立，这种方法把认识对象与认知者的能力关联起来，只先天地证明那些决定经验条件的定律。

莱布尼茨的追随者们徒劳地试图只在“纯粹理性”基础上建立知识，这是“先验辩证法”的论题。沿着康德批判哲学的脉络，我们能发现他所说的“先验唯心论”到底是指什么，为什么他认为“先验唯心论”能在经验主义与理性主义之间找到中间道路。

第四章
幻相的逻辑

如果运用得当，知性会产生真实客观的知识，但另一方面，知性也会诱人产生幻相。在对“纯粹理性”的探究中，康德试图诊断和批判的正是这种诱惑。他的论证再次同时拥有主观面和客观面。他描述了一种特别的能力，即不合常理地运用理性。另外，他推翻了该能力诱使我们提出的所有关于知识的主张。在“先验辩证法”中，他研究的主题是理性主义形而上学。他将形而上学分为三个部分：第一部分是理性心理学，研究灵魂的本质；第二部分是宇宙论，研究宇宙的本质以及人类在宇宙中的地位；第三部分是神学，研究上帝的存在。进而康德声称，每一部分都按照各自的虚幻论证，朝着谬误而不是真理展开。对这些错误的分析遵循一种普遍的模式。纯粹理性试图确立它被迫趋向的形而上学信条，但每一次努力都逾越了经验的界限，以不受直觉能力约束的方式应用概念。因为只有结合概念和直觉才能形成判断，所以这样的努力无法产生知识。反之，脱离“经验条件”的概念是空洞的。“纯知性概念永远不允许先验的应用，总是只允许经验的应用。”（《纯粹理性批判》第1版，246；《纯粹理性批判》第2版，303）与此同时，既然概念自身含有这种“无约束”应用的倾向，知性便存在着一种不可避免的弊病：“纯粹理论”夺取它的功能，范畴由知识工具转变为幻觉，也即康德所称的“理念”的工具。

在这里，为了确切了解康德自认为在“分析论”中已经确立的东西，我们需要再次考察一下先验唯心论。我们在康德的理论中发现了一个关键性的歧义，这种歧义持续出现于第二和第三部《批判》中。

表象与实在

康德经常将先验唯心论描述成如下理论：我们只拥有“表象”的而非“自在之物”（或“物自体”）的先天知识。他的追随者和批评者曾围绕“物自体”展开激烈的争论。摩西·门德尔松把它看做一个特殊的实体，所以表象是一种东西，物自体是另一种。受康德学生贝克的影响，其他人用“物自体”来指代一种描述方法，所描述的正是同一个对象，我们知道它是表象。康德支持第二种解释，这在他与贝克的通信以及《实践理性批判》中的很多段落得以体现。在一封写给《纯粹理性批判》主要追随者的信中，康德说：“所有可以给予我们的客体都可以通过两种方式概念化：一种是作为表象概念化；另一种是作为物自体概念化。”（《康德哲学通信：1759——1799》，103页注）。但是毋庸置疑的是，在这个问题上他并没有给出任何定论，这导致了批判哲学的关键性歧义。

康德还声称，范畴可以应用于“现象”，但不能应用于“本体”。现象是“可能经验的客体”，而本体是只有通过思考才能认识的对象，如果将它描述成经验的对象，则毫无意义。人们很自然地将这两个区别联系起来，假定康德相信表象或现象通过经验可以认识，而物自体仅仅是本

体，完全不可知，因为没有什么能仅通过思考来认识。比如，康德说，“本体”这个概念只能否定性地用以指代人类认识的限度，而不能肯定性地指代自在存在之物。所以“将对象划分为现象和本体，将世界划分为感性世界和知性世界……从积极意义上来讲是根本不能接受的”（《纯粹理性批判》第1版，255；《纯粹理性批判》第2版，311）。在此种情况下，“物自体”并非实体，而是一个术语，代表非观察认识这个无法实现的理想。

“表象”表明了康德论述中的歧义性。这个术语有时被用做及物，有时是不及物的。在康德笔下，“表象”有时似乎是“属于”事物的“表象”，它们的实在性是隐藏的。另一些时候，表象又似乎是独立的实体，它们的名称源于我们观察并发现了它们的本质这个事实。在第二种意义上，“表象”一词与我们的物理对象的观念相对应。表象可以被观察到，它存在于空间中；它与其他表象和观察它们的存在者建立了因果联系。表象受科学规律的支配，是或可能是发现的对象。它可能就像看起来那样，也可能并不如此。它可以同时拥有次特征（客体所拥有的仅与特定感官经验相联系的特征）和主特征（属于对象内在构成的特征）（《纯粹理性批判》第1版，28——29）。简而言之，表象拥有物理对象的所有特征。照此理解，认为表象也是属于某物的表象，这肯定是前后不一致的。因为，根据康德自己的理论，被认为是表象之基础的“某物”只能是“本体”，然而关于本体不可能作肯定的描述。尤其是，说本体引起表象或是与表象存在任何其他关系都是毫无意义的（或者至少是空洞的）。（康德的批评者，例如门德尔松和舒尔策就很快抓住这一点，并将其作为先验哲学的主要弱点提出。）有时在康德笔下，每一个对象的确都似乎是某个“物自体”的表象，表象必须“基于现实”，现实本身不仅仅是表象。然而，由于这与他所提出的认识理论（该理论既不容他知道也不容他表达他想说的意思）不一致，我们暂时必须把物自体当成一种非实体。正如我们将看到的，存在着一些相反的理由使康德否认自己正式发表的理论。但是如果我们在此节点上优先接受这些理由以及从这些理由中产生的对立学说，讨论就不可能继续下去。

现象与本体

《纯粹理性批判》的第一版含有对先验唯心论的详细阐释。但是在第二版中被康德删除了，可能是因为这加重了上述歧义性。康德还增加了“驳斥唯心论”一节（见44页），旨在为客观性提供正面的证据，同时也为被归于贝克莱的“经验唯心论”提供反证。经验唯心论认为，“经验”客体不是别的，正是知觉，若超出观察者的经验，科学世界的现实性就不复存在了。所有的经验客体都变成了“理想”实在，在我们关于这些实体的概念之外没有现实性。康德认为，与此相反，先验唯心论是经验实在论的一种形式：它暗示了经验客体是实在的。

康德断言先验唯心论以经验实在论为条件，这一点很难作出解释。比如他辩称，空间和时间都具有经验的实在性，也具有先验的观念性（《纯粹理性批判》第1版，28；《纯粹理性批判》第2版，44）。这可

能意味着，如果从经验的角度观察，我们便能认可空间和时间的实在性；而从先验的角度来看，空间和时间便“什么也不是了”（《纯粹理性批判》第1版，28；《纯粹理性批判》第2版，44）。然而，正如康德所承认的，先验观点这一概念极具争议。这不是我们所能采取的观点，因此对它我们也无法获得肯定概念。康德理论简单来说有如下几点：经验客体是实在的，而先验客体是观念的。先验客体不可感知，并且不属于空间、时间和因果性的世界。莱布尼茨的“单子”就是这种客体，因而必须总是存在于想念它的心灵中的纯观念，没有独立的实在性。但是，何为经验客体呢？答案明显是，“任何通过经验被发现或被设定的客体”。

以上陈述的是一种形而上学的观点，与康德的认识理论完全符合。总之，我们在描述经验对象和先验对象的差别时，是描述为存在的对象与不存在的对象之间的差别，还是描述为可知的对象与不可知的对象之间的差别，都无关紧要。因为，借用维根斯坦的话来说，“不可言说的就不要说”。于是，经验客体与先验客体之间的区别似乎又与现象与本体之间的区别一致？前者是可知的，后者是不可知的，因为本体的概念只能被否定地运用，以划分经验的限度。所有的本体都是先验客体，而所有先验客体都仅仅是“可理解的”（即通过经验不可认识），因而都是本体。所以，以下三组区别看来是一致的：现象和本体，经验客体和先验客体，表象和物自体。在对莱布尼茨的长篇讨论，即从“分析论”到“辩证论”的过渡段落中，这一点实际上就是康德所要说的（特别是在《纯粹理性批判》第1版，288——289；《纯粹理性批判》第2版，344——346）。很多学者不接受这种解释，但是在我看来，如果我们不接受，康德就显得过于前后不一，这与他的睿智不符。

所以，发现贯穿于康德“表象”概念的歧义性也出现于他的“现象”概念中，这一点并不让人感到奇怪。“现象”一词有两种解释，有时可以用来指代独立于观察者而存在的实在的可感知客体，有时也可以用来指代一种心理“表征”（或用现在的话说，“意向客体”）。在后一种解释中，现象成了主观的（它是其所似，又似其所是）。确立它的存在就无法保证它的客观性。如此一来，康德的立场（即我们可以认识现象）和他所驳斥的经验唯心论之间就不存在大的区别了。与经验唯心论者相比，就连莱布尼茨也容许我们的“观点”中存在更多的客观性，因为他引入了“有充分根据的现象”这一概念（见24页），根据这个概念，表象的稳定性足以保证存在与似在之间的区别。莱布尼茨研究“现象世界”的方法肯定对康德产生了影响，也许比康德愿意承认的更多。但是他希望在确立表象世界的客观性的道路上走得更远，而不是止步于此。

从所有这些我们可以清楚地看出，对“现象”、“表象”和“经验对象”的唯一可接受的解释是，它们都在物理世界中有所指。表象包括桌子、椅子和其他类似的可见之物；也包括只能通过它们的结果如原子（《纯粹理性批判》第1版，442；《纯粹理性批判》第2版，470）和最遥远的星星（《纯粹理性批判》第1版，496；《纯粹理性批判》第2版，524）才能观察的实体。这些“理论的”实体也拥有实在性，这种实在性来自空间和时间中的存在，以及由范畴所规定的秩序。它们与认识

它们的心智结成特定的因果关系，所以它们也是可感知的。换句话说，任何科学研究的对象都是“现象”，所有的现象原则上都是可知的。但除此之外其他东西都是不可知的。“除了感知和经验从该感知推进到（即科学推理）其他可能的感知之外，没有什么被真正给予了我们。”（《纯粹理性批判》第1版，493；《纯粹理性批判》第2版，521）至于本体的观念，它“不是客体的概念”，而是一个“与我们感性的限度不可避免地息息相关的问题”（《纯粹理性批判》第1版，287；《纯粹理性批判》第2版，344）。

绝对者

康德在“辩证论”中意图表明，我们无法认识“如其所是的世界”，意即被视为与认知者的观察无关的世界。如康德所言，我们不可追求“绝对”知识。同时，似乎不可避免的是，我们又应当这么做。每一次通过论证确立某物时，我们都假设了前提的真理性。因此，前提描述了结论为真的“条件”。但是这一条件是否具有真理性呢？这也必须通过论证来确认，并且结论总是，它只有“有条件的”真理性。所以理性（在推理的伪装下）不可避免地会引导我们寻求“绝对”，即其真理性并非来自任何其他根源的最终前提。理性的这个“观念”包含所有形而上学幻相的来源。因为，我们可以合理宣称的所有知识都从属于可能经验的“条件”。渴求关于绝对者的知识就相当于渴求超越使知识成为可能的那些条件。

康德认为，超越的努力是不可避免的。我们不仅寻求超越包含于经验可能性中的那些条件，而且渴望认识“如其所是的”世界，这个世界不受制于实体和原因之类的范畴可能让它从属的条件。事实上，这些努力毫无二致，因为正如“分析论”所指出的，这两组条件是一样的。在任一情形下，理性对“绝对者”的趋近都是对未被观察角度所影响的知识的追求。理性总是努力不预设任何角度去看待世界，正如莱布尼茨所做的。

“纯粹理性”

从康德的认识论出发，理性必须被看做最高的认知能力，所有具有自我认识特征的能力都应归于理性。除了用于知性（形成判断），理性还能合理地以另外两种进一步的方式应用：一种是用于实践，另一种是用于推理。实践理性不能被视为知性的分支，因为它不形成判断（不论断真与假）。但是，实践理性的应用是合理的：我可以理性地思考去做什么，而且我的行动可以是这个过程的合理结果。作为使一项判断导出逻辑结论的实践，推理也是合理的。但是与知性不同，推理并不应用任何属于自己的概念（因为推理似乎给前提“添加一个概念”，因而是无效的）。

只有当纯粹理性融入了我们的思想时，“幻相的逻辑”才开始迷惑我们。纯粹理性力图用去除了所有经验条件的“理念”而非“概念”作出属于自己的判断，这个事实使纯粹理性独具特色。幻相的逻辑是“辩证的”：它肯定不可避免地导向谬误和自相矛盾。这种谬误倾向不是偶然的，而

是固有的。理性无法从“理念”着手去认识世界，并且避免那些等在路上的错误。只要我们一离开可知的经验领域，踏上寻找遥远的“绝对”世界的征程，就已经犯了这些错误。与此同时，我们也无法拒绝诱惑，必定会踏上追求先验世界这徒劳的旅程。正是因为我们拥有的关于世界的观点，才创造了不从感官经验来看待的世界的“理念”。因此，我们总是致力于“为知性的有条件认识找到绝对性，借此使有条件者的统一得以完成”（《纯粹理性批判》第1版，307；《纯粹理性批判》第2版，364）。

纯粹理性与形而上学

康德对思辨形而上学的主题进行了重要的三重划分，这一点我已提请读者注意。在“先验心理学”中，理性产生了自己的灵魂学说；在理性宇宙论中，理性尝试描述“绝对总体”这一形式的世界；在神学中，理性创造了一个统治先验世界的完美存在者的理念。康德将这种划分附会于传统观念，“形而上学真正的研究对象仅有三个理念：上帝、自由和永生”（《纯粹理性批判》第2版，395页注）。自由的理念归于宇宙论，因为所有由该理念而生的形而上学问题都根源于一种信念，即存在着一种道德主体，它同时存在于自然界之中及之外。这是康德最重要的理论之一。但是我会将它留到下一章讨论。

宇宙论

宇宙论的幻相被称为“二律背反”。二律背反是一种特殊的谬论，我们可以在同一个前提下推出一个命题和它的反命题。在康德看来，二律背反不是真正的矛盾，因为构成二律背反的两个命题都基于错误假设，因而都是假的。他将“这种对立命名为辩证的，将矛盾命名为分析的”（《纯粹理性批判》第1版，504；《纯粹理性批判》第2版，532）。关于为何一个命题和它的反命题都是错误的，康德提供了各种迂回曲折的解释。也许没有必要被这种令人费解的逻辑所羁绊。康德所言的重点在于，在推出二律背反的每一命题时，必须作出同样的虚假假设。他的“批判”目的就在于根除这种假设，并表明这根源于应用了理性的一个“观念”。宇宙论中所涉及的假设是，我们可以思考“绝对全体”这一形式的世界。要实现这一点，就要超越“可能经验”的视角，并且努力从自然以外的视角将自然作为一个整体来看。这一理念的虚幻性显见于以下事实：从这种先验视角的前提，将导出“辩证的”矛盾。

举例而言，假设我允许自己接受整体自然界这一观念，这个自然界存在于空间和时间中。如果我现在试图把这种观点应用于判断，就必须超越我的经验视角，以把握所有经验对象的总体。我必须试着独立于我在自然中的特定视角来设想自然的整体。如果能做到这一点，我就可以问自己：这个总体在空间和时间上是有限的还是无限的？它有没有界限？我发现自己能同样证明它们的正反两个答案。例如，我可以证明世界在时间上肯定有一个开端（否则，一个无限的事件序列肯定已经流逝了，而康德认为“完结了的无限”是个荒谬的观念）。同样我也可以证明

世界在时间上必然没有开端（如果有开端，就得有理由表明它在开始时为何会开始，这也就等于荒谬地假设特定的时间拥有因果性质或是“自现”的能力，并独立于占据那个时间点的事件之外）。



图12康德一只手搭在星象仪上，思考道德律

假设作为整体的世界对自身的存在有所解释，这也会导出类似的矛盾。从这个假设出发，我可以证明世界在因果性方面自我依赖，由一条把每一时刻与前一时刻连接起来的无限的因果之链组成。由于链条开端这一观念——“第一因”的观念——是荒谬的，于是自然引出了“是什么导致了开端”的问题，而这个问题没有连贯的答案。同样我也可以证明世界的原因依附于他物，其存在从某种自身就是“自我的使因”或自因的存在中派生。因为如果没有这样的存在，自然序列中就没有原因可以解释其作用的存在。在此情况下，自然中任何东西都没有解释，而且也不可能说任何东西为何存在。

这类二律背反的根源在于试图超越经验视角而达到绝对有利的一点，从这一点能概观事物的总体（进而概观“自在存在”的世界）。如果我们假设自然是物自体，即如果我们从自然的概念中排除自然借以被观察的任何可能经验的参照因素，二律背反的证明便有牢靠的根基。“然而，由如此得出的命题所引起的对立表明，这个假设中存在谬误，进而使我们发现了作为感官对象之事物的真正组成。”（《纯粹理性批判》第1版，507；《纯粹理性批判》第2版，537）“绝对总体”的理念只适用于“物自体”（《纯粹理性批判》第1版，506；《纯粹理性批判》第2版，534），也就是说，不适用于任何可认识的事物。例如原因这一概念，它可以应用于经验对象的领域中来指明对象之间的关系，但是当它超出该领域应用于作为整体的世界时，就变得空洞了。于是，它便被应用于保证其正当性的经验条件之外，因而不可避免地造成了矛盾。

虽然如此，康德认为这些二律背反不应一经发现即被抛弃，当做错误来轻易排除。生成二律背反的那个总体之假设对于科学中一切最严肃的内容来说，既是原因，也是结果。设想一下我们准备接受关于宇宙起源的“大爆炸”假设。只有鼠目寸光的人才会觉得我们就此回答了世界如何开始的问题。又是什么导致了大爆炸？不管答案如何，都预设了某种东西已经存在。所以，这个假设不能解释事物的起源。对起源的探索将我们带入了无尽的过去。但是结果只有两种可能：或者不能令人满意（在这种情况下，宇宙论如何解释世界的存在呢？），或它最终走向自因的假设（若是如此，我们就留下了未回答的科学问题而在神学中寻找避难所）。科学本身通过把我们逼向自然的极限而将我们推向二律背反。但是如果不能同时超越这些极限，我又如何能认识它们？

康德详细分析了二律背反，认为两个方面总是分别与理性主义和经验主义相对应。于是他借机再次探究了那些哲学理论中的各种错误。因此而生的论述异常复杂，所引起的哲学评论并不少于第一部《批判》中任何内容所引起的。康德对体系的钟爱促使他将意义与性质全然不同的论点结合在一起。但是在大量的推理背后，是出自一个哲学家笔下、有关科学方法的最敏锐的论述。康德的论述启发了如黑格尔和爱因斯坦那般的各种思想者，并且极少有人不困惑于康德所揭示的问题。我如何能够将世界作为总体来看待？如果我不能，又如何解释？如果不能解释一切事物的存在，我又如何能解释任何一个事物的存在？如果永远囿于自己的观点，我如何能洞穿大自然的神秘？

神学

我已经讨论了康德的第一个和第四个二律背反。后者将我们引入神学，并且引入康德随后的一个意见：自因的理念本身是空洞的，将其应用于判断只会产生矛盾。在“理性的目标”这一章中，康德回顾了关于上帝存在的传统论断，并给它们进行了一个现已广为人知的分类。他说，关于上帝的存在仅有三种论断：“宇宙论的”、“本体论的”和“物理神学的”。第一种包括了所有如下论断：它们从一些有关世界的偶然事实以及“为何会如此？”这样的问题出发，假定必然有一个存在者。其中一个版本就是之前所讨论的“第一因”论断：仅当一系列的原因始于一个自因，任何偶然的事实才能最终得以解释。第二种包括为了脱开偶然基础（因为它们可能是错误的，可能会遭到质疑），而尝试从上帝的概念来证明上帝存在的所有论断。第三种论断包括所有来自“设计”的论断，它们以自然中的美好事物为前提，通过类比其原因的完美性来进行论证。

康德认为来自设计的论断“总是值得毕恭毕敬地提及。它最古老、最清楚、最能与人类理性共鸣。它使对自然的研究活跃起来，正如它本身也是从自然中推出自己的存在并不断从中获取新鲜力量”（《纯粹理性批判》第1版，623；《纯粹理性批判》第 2版，651）。在第三部《批判》中他对这个论断为何吸引他作了更详尽的解释。康德不是无神论者，休谟的遗著《自然宗教对话》让他深感不安。《自然宗教对话》德文版的出版正当这部《批判》行将付印之时。康德曾对休谟的动机感到奇怪，但没有考虑他的论断（《纯粹理性批判》第1版，745，《纯粹理性批判》第2版，773）。休谟预示了康德自己对于理性神学的批判。但是他尤其鄙视源于设计的论断，认为它要么不能证明任何东西（因为在自然的完美与艺术的完美之间不存在真正的类比），要么充其量证明了一个并不比他创造的世界更完美的存在。康德对于源自设计的论断也不满意。然而，虽然他将该论断视为无效，但同时又认为它表达了一个真正的预感。所以他尝试从第三而非第一部《批判》的角度出发，为此论断提供全新的阐释。

源自设计的论断被视为一种理智的证据，它永远不可能比它所依赖的宇宙论的证据更加令人信服（《纯粹理性批判》第1版，630；《纯粹理性批判》第2版，658）。因为，只有基于世界拥有解释这个假设，世界才能归因于它。除非宇宙论的证据是有效的，否则这个假设就无足轻重。我们必须表明，我们可以超出自然之外，以假设存在一个超验的、必然的存在者。一切事物的秩序都基于这个存在者。这样一个存在者必定以自身为动因，而且他的存在不能仅仅是偶然的事实，因为若真是偶然，他便成了自然事件之链中的一环，而不是对这些事件的解释。一事物，只有当它的概念暗含着它的存在时，该事物才会必然存在。上帝的存在必须从上帝的概念导出，因为只有通过逻辑联系，概念才能解释任何东西。所以，所有三个论断最终都归结为本体论的论断，告诉我们上帝必须存在，因为存在属于上帝这个概念本身。

以其传统的形式，本体论论断不仅证明了上帝的存在，而且证明了

上帝的完美。其他两个论断似乎都无法证明上帝的绝对完美：它们仍须依赖本体论论断提供宗教情感的理智基础。本体论论断如此展开：上帝是一个完美无缺的存在者；此完美必须涵盖了善、力量和自由；但是也必须涵盖存在。一个存在的x的概念是比x更完美的某物的概念，取消了存在也就取消了完美；所以存在即完美；所以从上帝作为完美无缺的存在者的理念，必然得出上帝是存在的。

康德对于本体论论断的反驳由于预示了现代逻辑理论而颇为人知，这种理论认为存在不是谓项。（当我说约翰存在、约翰是秃头、约翰吃牡蛎时，我赋予他两个属性而非三个。）莱布尼茨在讨论偶然性的时候已经认识到，存在与普通谓项大相径庭。虽然如此，他还是接受了本体论论断，并且没有看到这给他的哲学所带来的逻辑结论。说x存在并不能为它的概念增加任何东西：只是表明这个概念有相应的例证。确实，将存在引入某事物的概念已经含有一个谬论（康德甚至称之为矛盾）（《纯粹理性批判》第1版，597；《纯粹理性批判》第2版，625）。因为如此一来，断言该事物存在便成了空谈。这种断言对于从概念到现实没有任何促进作用，因此它没有确认任何事物的存在。本体论论断声称存在即完美。但是它不可能成为完美，因为它并非一种属性。康德认为，如果该论断是有效的，接下来必然推出，上帝存在这个判断表达了一种分析真理。然而，存在并非谓项这一理论意味着，所有存在命题都是综合的（《纯粹理性批判》第1版，598；《纯粹理性批判》第2版，626）。

理性观念的调节性运用

对“幻相的逻辑”进行批判之后，康德继续用相当长的篇幅，并且用一个已完成智力劳动的作家所常有的轻松而开朗的风格，继续论证说毕竟存在着对理性观念的合理运用。诸如绝对总体和必然存在的完美创造者这样的观念，若着眼于它们的“构成性”角色，即把它们视为对现实的描述时，便产生了幻相。然而，正确方法是把它们视为“调节性原则”（《纯粹理性批判》第1版，644；《纯粹理性批判》第2版，672）。如果我们假定这些观念符合实在，那么我们便会被引导去形成真正的假设。例如，秩序和总体的理念引导我们提出日益宽泛、简单的规律。就此而言，经验世界变得愈加容易理解。对理性的这种“调节性”运用是基于经验观点之内的应用。构成性运用则试图超越这个观点，进入理性的幻觉领域。这种矛盾不是根源于观念本身（观念本身并不矛盾，而仅仅是空洞的），而是出自对它们的错误应用。康德有时通过强调理性诸观念的调节性功能，把它们称做理想。

于是，“至高无上的存在者的理想无非是理性的一种调节性原则，指引我们将世界上所有的联系看成是源自一个完全充足的必要原因”（《纯粹理性批判》第1版，619；《纯粹理性批判》第2版，647）。这样看来，它就是知识而非幻相的来源。它所产生的知识仍然受限于可能经验的条件：换言之，它与范畴相符，而且没有超越范畴的合法领域而进入超验领域。观念“并没有告诉我们对象是如何组成的，而是表明我们应如

何在理念的指导下寻求确定经验对象的构成和联系”（《纯粹理性批判》第1版，671；《纯粹理性批判》第2版，699）。于是，理性从徒劳的思索被拉回到经验的世界，将形而上学的幻相替换为经验科学的实在性。

灵魂

康德关于灵魂以及“自我”概念（灵魂正是在此概念中得到了初步的描述）的论述是他的哲学中最微妙的部分之一。给出的描述包含于两个复杂的论证：第一个在“辩证论”开始的时候，康德在此抨击了关于灵魂的理性主义学说；第二个在第三条二律背反以及《实践理性批判》中，他在其中论述了道德的本质。

探究理性主义之灵魂学说的“纯粹理性的谬误推理”那一部分在第二版中进行了重大修改。这也许是因为批判哲学的这个方面形成了先验演绎之多方面论断的一部分，对于这个部分康德极不满意。康德在“分析论”中的论断始于对自我意识之独特实在性的承认。我对于自己的思想状态有特有的认识，而这就是一种“原始的”或是“先验的”知性行为。理性主义者曾试图从这个特有认识中演绎出一种具体的知识对象理论。他们认为，鉴于自我意识的直接性，自我必须是意识真正的对象。在自我意识行为中，呈现在我面前的是有意识的“我”。我能够保有这种自我意识，即使在怀疑所有其他的事物时。此外，我必然意识到自己的统一。最后，我能直观地感觉到我在时间上的连续性：这不可能产生于对我身体的观察或是任何其他外部的来源。因此，得出以下结论似乎是自然的：仅仅基于自我意识这一点，我就知道自己有实体性、不可分割、持续存在，甚至可能不朽。康德认为这就是笛卡尔的论点。这个结论却也不是“笛卡尔式”意识观的古怪论调。正如所有理性的幻相，它是我们一开始反映面前的材料就被诱入的。每一个理性的存在都必然被引诱，认为自我意识那独特的直接性和不可违背性保证了它的内容。在每一次怀疑中，也许我仍然知道这是我，而且理性使我确信，对自己本质的这种谙熟为对灵魂之非物质性的确信提供了基础。此外，我无法设想自己的不存在，因为每一次尝试这般设想都要求“我”作为设想者。

这种推理是错误的，因为它从统觉纯粹形式的统一移向了灵魂学说所确证的实质统一。“作为范畴基础的意识的统一……将主体的直觉误认做对象，并且将实体的范畴应用于它。”（《纯粹理性批判》第2版，421）虽然统觉的先验统一使我确信，我当前的意识具有统一性，但是关于承载意识的东西，它没有告诉我任何其他内容。它没有告诉我，我是一个与“偶然”或属性相对的实体（即一个独立存在的客体）。（例如，它没有驳斥思想是身体的一种复杂属性这一观点。）“借由简单的自我意识来决定我存在的方式，不管这种存在是作为实体还是作为偶然，都是完全不可能的。”（《纯粹理性批判》第2版，420）如果我无法推断出我是一个实体，那我就同样无法推断出我是不可分的、不灭的或是不朽的。意识的统一甚至不能让我确信，在经验世界中存在着“我”这个词能应用于其上的事物。因为，归纳在统觉的先验统一概念下的自我意

识的独特特征，仅仅是关于世界的“观点”的特征。借此描述的“我”并非世界的一部分，而是对世界的一种观察（事物显现的一种方式）。“因为这个我并非概念，而只是对内在感觉的对象的标示，因为我们对它的认识并不经由任何进一步的谓项。”（《未来形而上学引论》，98）于是，研究我们自我意识的特性就不等于研究世界之中的任何物项，而是在探索经验知识的极限点。“范畴的主体不可能通过思考范畴而获得自己作为范畴之对象的概念。”（《纯粹理性批判》第2版，422）。就我而言，把“我”变成意识的对象，这就和观察我自己视野的极限一样不可能实现。“我”是对我的观察的表达，但是并不指示其中的任何物项。作相反的假设则相当于不合理地从主体过渡到了客体；这就等于假设，作为主体，意识的主体同样能成为自己意识的对象。

康德得出如下结论：在“先验心理学”的前提——统觉的先验统一，和它的结论——灵魂的实体性之间存在着断裂。由于前者描述对于世界的观点，后者描述世界中的物项，理性不可能引领我们有效地从这一个走向另一个。无论正确与否，康德的建议为很多关于自我的后继哲学理论，从叔本华到胡塞尔、海德格尔和维特根斯坦，提供了基石。

有时康德会暗示，自我意识的“我”指的是一个先验的对象。因为看起来似乎是，在证明了“我”并非经验世界的一部分后，康德为我们提供了理由，把“我”视为存在于经验之外的物自体的世界。这不是康德之论点的合理结论，相反，这是对康德企图用“我”来揭示的谬误的又一次更微妙的重申。然而，这是康德倾向于赞同的结论，因为他认为缺少了这个结论道德将不可能。康德对实证的灵魂学说的寻求，并非通过纯粹理性，而是通过实践理性（《纯粹理性批判》第2版，430——431）。为了理解这个学说，我们必须探究他对理性主体之道德生活的描述。

第五章
绝对律令

在《实践理性批判》之前，康德先出版了《道德形而上学的基础》，对自己的道德进行了出色的概括。这两部著作研究的是“实践理性”：运用这种说法，康德有意识地重申古代关于理论知识和实践知识的区分。所有理性的存在者都能认识到了解真理和运用真理之间的区别。判断和决定都可以基于理性，并且通过理性来改进，但是只有判断才能为真或为假。所以，必须存在着一种方式来运用我们的理性能力，这种运用的目标不是真理而是其他的东西。这个其他的东西是什么？亚里士多德认为是幸福，而康德认为是义务。正是在分析义务观念的过程中，康德那独特的道德观得到了表达。

假定我们确立判断的客观性，并且为那些作为发现过程之基础的科学准则提供了必要的形而上学基础。然而，仍然存在客观性的另一个问题，这是由实践知识而非理论知识提出的。我们能客观地知道该做什么吗？或者我们必须仅仅依赖我们的主观倾向来指引自己吗？康德要解决的正是这个问题，通过解决这个问题康德为共同的道德直观提供了有史以来最形而上的、最抽象的基础。

自由的二律背反

康德的伦理学始于自由的概念。根据他著名的格言——“理应即能够”，正确的行为必须总是可能的。也就是说，我必须总是可以自由地去践行。道德行动者“判断他能够做某一件事情是因为他意识到自己应该这么做，并且他认识到自己是自由的。如果不是有道德律，他永远也不会知道这个事实”（《实践理性批判》，30）。换言之，道德实践将自由的理念强加于我们。但是康德认为，从理论的角度来看，这个理念包含着一个矛盾。在第一部《批判》的第三个二律背反中，康德揭示了这个矛盾。

发生在自然秩序中的每一个变化都有原因：这是分析论的“既定原则”，而且“无一例外”（《纯粹理性批判》第1版，536；《纯粹理性批判》第2版，564）。若果真如此，自然界中的每个事件就都受制于不可避免的必然性之链。与此同时，我视自己为我的行为的发起者，在不受外力约束的情况下，同时导致那些行为的发生。如果我的行为是自然的一部分，这似乎与自然中的每个事件都受制于因果必然性这一观点相悖。反之，如果不是自然的一部分，我的行为就处于因果联系之外，而我的意志也就不是自然世界任何事件的发起者。

如果我真的是自由的，那么这里只有一项矛盾。有时康德仅满足于声称，我必须设想自己是自由的。对于世界上所有的行为以至于理性的决定来说，一个先决条件是，主体是自己行为的发起者。而且，康德还提出，如果摈弃这种理念，我就会丧失自己作为主体的感觉。认为世界受制于必然性之链，这种理性视角同样认为世界是拥有自由的。康德偶

尔会更进一步，主张实践理性是“首要的”（《实践理性批判》，120——121），意思是所有的思想都是对自由的应用，所以，如果实践理性不可能，我们就无法连贯地思考。在此情况下，我的自由的确定性就与任何事物的确定性同样显著。（在萨特的作品中，这个论断也出现了，只是多了些修辞。萨特有关道德生活的存在主义理论在很大程度上来自于康德。）如果这是真的，自由的二律背反就会变得尖锐起来。因为我们受实践理性所迫必须承认我们是自由的，但是出于理性我们必须否认这一点。

康德觉得这个二律背反必定存在解决之道，因为在实践领域，应用理性是合理的。实际上，正是实践理性告诉了我我是什么。纯粹理性走向自我矛盾的虚幻进程不应该阻止实践理性，二律背反必定能通过实践理性得到解决。纯粹理性对世界的解释似乎留有一个“空缺”，道德主体应该处于这个空缺中。“纯粹实践理性已经利用纯概念世界中一种明确的因果定律，即道德律填补了这个空缺。”（《实践理性批判》，49）这个全新的“因果定律”被称做“先验自由”，它规定了道德主体的条件。这条定律仅适用于自然领域（经验领域）。然而，自由不属于自然，而恰恰属于因果关系等范畴无法适用的“纯概念的”或是先验的领域。我存在于自然的世界中，正如存在于诸表象之中的一个“表象”。但是我也作为“物自体”存在，受到实践理性规律而非因果关系的束缚。这并不意味着我是两种东西，而是从两种截然相反的角度理解的同一物。因此，“认为表象之物（属于感觉世界）从属于某些定律，而这同一物作为物自体又独立于这些定律，这么说毫无矛盾之处”。此外，道德主体必须总是“以这个两重性理解和考虑自己”（《道德形而上学的基础》，453）于是，自由就是一个并未应用于经验世界的先验“理念”。而且，得知我们是自由的，我们就可以知道我们是自然的一部分，也是先验世界的成员。

先验自我

先验自由理论既令人费解又十分吸引人。它的魅力在于有望进入先验世界，它费解的一面来自康德之前提出的证明：这种进入是不可能的。根据康德自己的论断，关于先验世界，我们无事可知，也说不出有意义的东西。康德认识到这个难点，而且承认“要求一个人以自由的主体这一身份把自己当做本体，同时又从物理自然界的视角把自己看成自己的经验意识中的现象”，这是“自相矛盾的”（《实践理性批判》，6）。他甚至进一步声称，尽管我们不能理解道德自由的事实，“我们却能理解它的不可理解性，公允地说，对于一种试图将它的原则推至人类理性极限的哲学来说，我们也只能要求这些”（《道德形而上学的基础》，463）。

如果把实践理性的基础——“先验自由”，与自然知识的基础——“统觉的先验统一”联系在一起，我们就能进一步解释康德的理论。我们观察世界的角度包括两个不同的方面，而且不管是意识的统一还是先验自由，都不能从我们关于经验世界的知识中推断出来。但是两者都获得了

先天的保证，从而成为我们所拥有的知识的先决条件。前者是我们关于真理的所有知识的出发点，后者是所有慎思的出发点。说它们是先验的，并非是从它们包含先验对象的知识这个肯定方面来讲，而是从它们被对我们理性力量的合理运用所预先假设这个否定方面来讲。所以，它们处于可知事物的极限上。作为观察经验世界的角度，自由不可能成为经验世界的一部分。因此，关于我们自身的自由的知识成为了“统觉”的一部分，统觉规定着我们的视角。（此解释的根据见于第一部《批判》，特别是第1版546——547，第2版574——575。）

纯粹理性试图通过概念来了解先验世界。换言之，它试图形成积极的本体概念。这种尝试注定是要失败的。然而，实践理性并不在乎真理的发现，它不强加任何概念于它的对象。因此，它永远也不会将我们带入谬误，形成先验自我的积极概念。我们只是通过运用自由在实践上认识这个自我。我们无法将这种知识转化为关于我们本质的判断，但我们可以将它转化为其他东西。这所谓的其他东西就是根据实践理性的规律得出的，这些规律就是关于行动的先天综合原理。正如存在着可以从意识的统一中导出的关于自然的先天规律，也存在着可以从先验自由的视角导出的关于理性的先天规律。这些不会是关于真假的规律，它们不存在描述、预测和解释。它们将是关于做什么的实践规律。自由主体在所有实践推理中受制于它们，因为接受它们是自由的预设条件，而如果没有自由，实践理性将无法实现。

先验自我是一种视角，或是一种特殊的本体——的确，康德一直在这两种观点间摇摆不定。他甚至尝试通过实践理性来恢复那些关于上帝、灵魂和不朽的结论，这些结论在之前已被他斥为纯粹理性的幻相。暂时我不想跟随康德进入这些神秘的领域。但是读者们应该记住，我只是延迟讨论康德的伦理学说所引发的深奥的形而上学问题。

实践理性问题

康德关于自由的理念，放到它想要解决的问题的语境下会变得更加清楚。理性的存在者不仅是作为自我意识的知识中心存在，同时也作为主体存在。他们的理性并不疏离于他们的主体性，而是形成了其中的一部分。也就是说，对于一个理性的存在者，不仅存在着行动，而且存在着关于行动的问题（问题就是“我应该做什么？”），而这个问题需要一个合理的答案。我的合理性表现于一个事实，即我的一些行动是故意而为的（用康德的话来解释就是，它们来自我的“意志”）。对于所有这样的行动，都可以问这个问题：为什么那样做？这个问题并非寻求原因或解释，而是在寻求理由。假设有人问我为什么在街上打一位老人，若答“因为我大脑的电脉冲促使肌肉收缩，进而导致我的手触碰了他的头”，这个回答会显得荒谬且答非所问，不管它作为一种因果解释有多精确。若答“因为他惹恼了我”，也许显得不够充分，因为没有给出很好的理由，但却一点也不荒谬。理由是用来使行动合理化，而不是主要用来解释行动的。它们指向行动的根据，那是一个主体决定做什么的基础。

实践理性或关心目标，或关心手段。如果我头脑中有一个目的，我可能会审慎考虑运用手段来实现这个目的。所有的哲学家都认同这种推理的存在，但是很多哲学家觉得，它并没有显示对理性能力特殊的“实践”运用。这仅仅是付诸应用的理论理性。康德本人也同意这个观点。他认为“技术准则”（如何寻求达到目的的手段）仅仅是理论原则（《实践理性批判》，25——26）。怀疑论哲学家对此有更深入的探讨。例如休谟认为，在实践问题上理性没有其他作用。所有的推理都关心手段。理性不能产生我们活动的目的，也不能证明目的的合理性，因为用休谟的话来说，“理性是而且只应该是激情的奴隶”。我们的目的正是来自于“激情”，因为只有激情才能为行动提供最终的动力。仅当我们已经受到激励而决定遵从理性时，理性才能劝服我们采取行动。如果是这样，康德认为，就不可能存在客观的实践知识，因为理性无法解决做什么的问题。

康德认为实践理性是可能的。他肯定了一个（常识）信念：理性可以限制和解释的不仅是手段，还有目标。在这种情况下，就可能存在对实践理性的客观运用。之所以可能是客观的，因为它仅基于理性向所有理性存在者推荐行动的目的，而不管他们的情感、利益和欲望如何。然而，要想这一点成为可能，正如休谟所说，理性必须不仅解释我们的行动，而且要激发我们行动。如果理性不能同时促使我行动，理性在作决定的过程中就毫无作用。于是它就不是实践的。如果理性只能产生关于世界的判断和由此而生的推断，那么很难看出它如何能成为行为的动机。这样或那样的判断或真或假，依我的目的，它们可能促使我采取各种各样的行动。如果这些目的缘自“激情”，理性在决定行动方面就毫无作用。因此，理性能变成实践的唯一方法就不在于得出判断，而在于形成律令。律令并不描述世界，而是将自己赋予主体，如果主体接受，便决定主体做什么。因此，如果存在着仅从理性运用中而生的律令，那么理性本身就可以促使我们行动。“利用实践法则，理性直接决定意志。”（《实践理性批判》，25）

意志的自律

康德的道德哲学来自于对先验自由观念和理性律令的结合。他相信，关于目的的推断必须总是假设在他的形而上学中被视为可能的先验自由。自由是为自己的行动定制目的的力量。任何从外部根源引出的我的目的，同时也使我自己受制于那种外力。任何决定我行为的自然过程，都将它的原因的不自由性强加于我。于是我就成为了自然力量寻找其法则的被动渠道。如果我的行为被视为不自由，那是因为某种意义上来说这并不真的是我的行为。

由我发出的行动只能归因于我，因而是真正意义上的我的行为。就这种行为来说，我是自由的。不论何时行动，我都能自由地行动，而当一些其他的主体通过我采取行动，我便是不自由地行动。这引起了以下的问题：我是什么？答案很明显是“我是先验自我”，因为这从自然的因果性方面解释了我的自由。但是现在，康德在这个答案的基础上补充了意志的理论。不管何时我决定行动，一个行动便因我而生，这只是基于

对它的考虑。我并不参考我的欲望、利益或任何其他的“经验条件”，因为这样一来自己就会受制于自然的因果性。我只是考虑这个行动，出于它自身的缘故而把它选定为它自身的目的。这就是自由行为，即单由理性引出的行为的范例。康德觉得，这样一种行为不能归因于“自然的”力量，或是“经验的”因果性之链。它自发地产生于形成我意志的理性过程。

于是，自由就是被理性支配的能力。在前一部分中讨论的理性律令是“自由的法则”：理性借以决定行为的原则。所以在“自然因果性”之外还存在着“自由因果性”，而自由无非是遵从前者，同时也许还背叛后者。康德将这种仅受理性激发的能力称做意志的自主性，并且他将此与受制于外在原因的主体的“他律”进行对比。康德所谓的外在原因是指任何属于“自然因果性”的原因，也就是任何不仅仅是从理性中找到的原因。因此一项缘自欲望、情感或利益的行为是“他律的”。

于是康德现在提出了能自律的主体的概念。这个主体可以克服所有来自他律的因素——例如自利和欲望——的驱使，如果它们与理性发生冲突的话。这样的存在者把自己假定为“先验存在”，因为他无视自然的因果性而总是将他的行为归因于“自由的因果性”。只有自律的存在者才拥有真正的行为目的（相对于纯粹的欲望对象而言），而且只有这样的存在者，作为理性选择的体现，才值得我们尊重。康德继续声称，意志的自律“是所有道德法则以及符合这些道德法则所依据的唯一原则。另一方面，意志的他律不仅不能成为任何义务的基础，而且与由此产生的原则相悖，与意志的道德相悖”（《实践理性批判》，43）。由于自律仅仅表现为遵从理性，又因为理性必须总是通过律令指导行动，所以自律被描述为“意志的一种特性，凭此特性意志成为它自身的法则”（《道德形而上学的基础》，440）。而且它是“人类本质以及所有理性本质的尊严的基础”（《道德形而上学的基础》，436）。

形而上学难点

现在我们必须回到先验自由的形而上学问题。其中有两个难点特别突出，因为它们与康德自己在莱布尼茨的理性主义形而上学中发现的难点相对应。首先，先验自我是如何成为个体的？是什么将这个自我变成了我？如果我的本质特征是理性以及由此而生的主体性，那么，既然理性法则是普遍的，我该如何与任何其他受制于这些法则的存在者区分开呢？如果本质特征是我关于世界的“观点”，那么康德该如何避免像莱布尼茨那样，将自我视做单子，这个单子正是由它的观点定义，但是却存在于它所“表征”的世界之外，不能与这个世界包含的任何事物建立真正的联系？

第二（或者倒不如说是继续之前的异议），先验自我如何与经验世界相联系？尤其是它如何与它自己的行为相联系，这种行为或者是经验世界的事件，或者完全无效？正如康德所承认的，我必须作为自然领域中的“经验自我”存在，同时作为自然领域之外的先验自我存在。但是，

既然原因的范畴只能应用于自然，那么先验自我就仍然是一直无效的。在这种情况下，它的自由为什么如此宝贵？康德诉诸的观点是，原因的范畴指示时间（即前后）的联系，而理性与从理性中产生的行为的联系完全不是时间上的（《实践理性批判》，94——95）。在第一部《批判》（第1版538——541，第2版566——569）中，康德关于这一点的迂回讨论并没有清楚解释，提供给先验自我的理性如何能够激起（进而解释）经验世界中的事件。

关于这些难点，康德偏爱的立场可以用以下的断言来归纳：作为无法应用范畴的纯“理智”领域的成员，我们自己的观念“对于理性信念来说总是有用且合理的，虽然所有的知识都止步于这个领域的门槛”（《道德形而上学的基础》，462）。与此同时，康德继续认为人类自由的悖论是不可避免的：我们永远不能通过理论理性解决这个问题，尽管实践理性向我们保证它有解决之道。然而，我们必须承认“纯粹理性有权扩充自己的实践运用，这种扩充的程度在思辨运用中是不可能的”（《实践理性批判》，50）。所以我们可以放心地接受实践理性的裁断。当然，我们可以一直重新提出自由的问题：于是变成“实践理性是如何可能的？”我们知道它的确可能，因为如果没有它，我们观察世界的视角将会消失。但是“纯粹理性如何成为实践的——要解释这个问题已经超出了人类理性能力的范围”（《道德形而上学的基础》，461）。

运用令人信服的逻辑，康德可以从先验自由的基础上推断出一整套常识道德体系。既然在这个推断的最后还是没能解决自由的悖论，康德关于我们永远不能理解它的提法也许未必全错。

假设律令和绝对律令

实践思维可划分为假设律令和绝对律令。前者典型地以“如果”开头。例如，“如果你想留下来，就礼貌些。”在这里，目的是假设的，律令陈述了达到目的的手段。所有这类律令的效力可以根据“至高原则”——“想要达到目标，就要通过这个手段”来建立。康德认为这条原则是分析的（它仅从概念推断它的真理性）。但是，假设律令虽然可能是有效的，却永远也不可能是客观的，因为它们总是有条件的。它们只给那些之前提到的有目的的人（在以上提到的例子中，就是指想要留下的人）提供理由，而对其他任何人都没有约束力。甚至对于告诉我们做什么能让自己快乐的“慎重的忠告”来说，这也是正确的。因为根据人性，快乐的概念所指的是我们不可避免要去渴求的东西；将我们与快乐相联系的假设律令所以能普遍地运用，是因为人性是所有理性主体的普遍条件，但是它们并非必然能得到运用。“每一个人出于自愿而不可避免想要的东西，不从属于义务这一概念，因为义务是指被迫去实现一个非自愿选定的目的。”（《道德形而上学》，385）于是，所有的假设律令似乎仍是主观的，建立在个人欲望的基础上，而且没有一个与真正的“理性戒律”相符。

绝对律令一般不包含“如果”。它们告诉你绝对要做什么。不过，它

们可能受到理性的辩护。如果我说“关门！”，那么我的命令是任意的，除非我可以回答“为什么？”如果我给出了满意的答复，那么律令便约束了你。然而，如果答案涉及了你的某种独立利益，这个律令就不再是绝对律令，比如“如果你不想受到惩罚，关门。”仅当答案将行为本身表现为目的时，我们才能拥有非任意的绝对律令。它的标志是出现了“应该”，例如“你应该关门。”在绝对的“应该”中，我们拥有理性的绝对律令。

跟随康德，将假设律令和绝对律令之间的这种常见的区别，与根据手段推断和根据目的推断之间的区别对应起来，这样做并非没有道理。于是实践理性的问题变成了“绝对律令如何可能？”此外，康德认为，道德只能通过绝对律令来表述。“义务这个概念要想有意义，要想对我们的行为有真正的律法权威，就只能通过绝对律令而丝毫不能通过假设律令来表述”（《道德形而上学的基础》，425）。遵从假设律令就意味着总是遵从前项所描述的条件。因此它总是涉及意志的他律。然而，遵从绝对律令，由于它仅源自理性，所以必须总是自主的。这样，康德同样将两种律令之间的区别与他律和自主之间的区别对应起来，从而将绝对律令的问题与先验自由的问题联系起来：“绝对律令之所以可能，是因为自由观念将我变成理智世界的一员。”（《道德形而上学的基础》，454）

但是，绝对律令要想成为可能，它们也需要一条说明理性如何发现它们的至高原则。所以，实践理性与理论理性所面临的问题同样宽泛，要求同样的答案。我们必须表明，综合的先天实践知识如何可能。正如我们所见，假设律令的至高原则是分析的。所以，假设律令对主体没有任何真正的要求，而仅仅是将主体的目的与达到目的的手段联系起来。然而，绝对律令提出的是真正的、绝对的要求：在这种意义上，它们是综合的。此外，由于它们的基础只存在于理性，它们必须先天地被视为依据。绝对律令的特有形式本身就阻止它从任何其他的来源——例如欲望、需要、利益或主体的任何其他“经验条件”——获得要求遵从的权威。尤其是，无法从“人类本质的特殊属性”中推出绝对律令（《道德形而上学的基础》，425）。所以，康德摒弃了他所处时代所有主流的伦理学体系，认为它们无法解释从属于道德法则的“绝对必要性”。这种必要性只能通过具有先天基础的理论来解释。因此，所有对经验条件，甚至是对人类本质最为确凿的事实有所指的东西，都必须排除于道德的基础之外（《道德形而上学的基础》，427）。

绝对律令

各种绝对律令的至高原则被称为那个绝对律令，这里假设只存在或者只应该存在一条这样的原则［也许是为了避免义务冲突的可能性（“就职论文”，20）］。事实上，这条原则有五种不同的重申形式，其中两种涉及新的概念。所以，通常将绝对律令看做一种复合的理性法则，包括至少三个独立的部分。以其首要的、最著名的形式，理性法则引申出如下内容。

如果我们想找出一个仅基于理性的律令，我们就必须从理性主体间所有的区别中进行抽象，无视他们的利益、欲望、野心以及所有限制行动的“经验条件”。只有这样，我们才能将我们的法则仅建立在实践理性的基础上，因为此时我们已从其他任何基础出发进行了抽象。通过这个抽象过程，我得出了“属于理智世界的一员的观点”（《道德形而上学的基础》，454）。这是一个存在于我经验之外的观点，因此可被任何理性的存在者接受，不管他处境如何。于是，我所提出的那个法则将成为一条对所有理性存在者普遍适用的律令。当决定以我的行动作为目的时，我将受制于理性，“只根据那个我同时想要它成为普遍法则的准则去行动”（笔者根据《道德形而上学的基础》第421页的意译）。（“准则”一词同时意指“原则”和“动机”：一个绝对律令总是支配并且总是规定一条法则。）这条原则在某种意义上是“形式的”，也就是说，它没有支配任何具体的东西。与此同时，它也是综合的，因为它在所有可能的行为目的中立法，允许一些目的并禁止另外一些目的。例如，它禁止违反诺言，因为立志普遍地违反诺言相当于立志放弃承诺，也就是立志放弃违反诺言带来的好处，从而立志放弃我的动机。这些被禁止的行为目的，通过与至高道德法则的冲突，将主体置于矛盾之中。

康德将绝对律令的第一公式，当做那个著名的黄金法则——己所不欲，勿施于人——的哲学基础。它基于仅仅从理性中就能推出的东西，所以它是先天的。这解释了它有权利成为“普遍”形式，有权利成为体现在绝对的“应该”中的必然性。

绝对律令发现行为的目的，靠的是从除理性主体的身份这一事实以外的一切事物中进行抽象。所以，理性主体必须提供自己的目的。自主的存在者是所有价值的主体和贮藏所，且正如康德所说，“以自己为目的”而存在。如果想要有价值，我们必须重视（尊重）理性存在者的存在和努力。这样一来，自主性便规定了自己的限度。对我们自由的限制就在于，我们必须尊重所有人的自由：否则我们的自由如何能生成普遍的法则？由此得出的结论是，我们永远不能不顾他人的自主性而利用他人，我们永远不能把他人当做手段。这就把我们带入了第二个主要的绝对律令公式，即如下法则：我必须“在行动时总是将人当做目标，永不把人仅当做手段，不论是对自己还是对他人”（笔者根据《道德形而上学的基础》第429页进行的意译）。这里的“人”包括所有理性存在者，而那些能被仅仅当做手段的存在者和不能被仅仅当做手段的存在者之间的区别，正是我们对事物和人的区分。这个区别是“权利”概念的基础。如果某人问起动物或小孩或无生命的物体是否拥有权利，他其实是在问绝对律令在这第二种最有力的形式上是否适用于它。

于是，我们不能把理性主体仅当做外部力量借以发挥作用的手段：这样便否定了他们的自主性，从而违反了他们从我们这里得到尊重的要求。在向着道德法则进行抽象时，我总是遵重理性的主导权。所以，尽管我的法则的形式是普遍的（第一个律令），它的内容却必须来自它在以自己为目的的理性存在者（第二个律令）身上的应用。所以，我必须总是将道德法则作为一条普遍的规则来对待，它同样地约束理性存在

者。由此我被带入了以下观念："每一个理性存在者的意志都是普遍的立法意志。"（《道德形而上学的基础》，449）这个观念继而引入另一个观念，即"目的王国"，在这个王国中，我们自主地行动时都愿意遵从的普遍立法，已经成了自然法则。所以，"每一个理性存在者都必须如此行动，似乎就他在每种情况下的准则来看，他都是普遍的目的王国的立法者"（笔者的意译，来自《道德形而上学的基础》，433——435）。第三个律令暗示，所有关于目的的思考同时也是对理想世界的假设，在那个世界中，事物如其所应当是，并且应当如其所是。在这个王国中，没有什么与理性相冲突，理性存在者同时是那里所遵从的法则的主体和主宰。

道德直觉

康德相信，绝对律令的各种公式可以从对自主性这个单一观念的思考中推理出来，而且仅这一点就足以让它们受到每一个理性存在者尊崇。他还认为，它们支撑着日常的道德思想，正如知性的先天综合原则支撑我们的普通科学知识。康德的道德体系所作出的卓越贡献，在于他将秩序加于道德的直观想象。这种想象不仅是一个人的属性，而且（正如康德和许多其他的哲学家所想）是所有地方所有人的属性。康德曾经深受沙夫茨伯里伯爵（1671——1713）及其追随者——所谓的不列颠道德学家们——的影响，他们认为，某些基本的道德原则并非个人偏爱问题，而是当被归结为人类灵魂的真正基础时，能被普遍接受，它们记录着所有地方的理性存在者未言明的一致同意。康德接受了这个观点。但是，他试图让它摆脱对"我们的吝啬继母——自然"的研究（《道德形而上学的基础》，394）。因此，对于康德来说至关重要的是，他的理论应该产生一种直觉道德的公理。"我们只是通过普遍接受的道德观念的发展来表明，意志的自主性不可避免地与它联系在一起。"（《道德形而上学的基础》，449）列举康德的理论所解释的一些共同直觉是有益的。

（1）道德的内容。共同道德要求对其他人和自己的尊重，它禁止在个人利害方面存在例外。它认为在道德法则面前人人平等。这些都是绝对律令的直接结论。此外，在第二个公式中，绝对律令支持非常具体的、普遍接受的法则。它禁止谋杀、强奸、偷盗、欺诈和不诚实，以及所有形式的专横强制。它附加了尊重他人权利和利益的普遍义务，附加了一种理性要求，即以公正评价的观点为目的从个人介入中进行抽象。这样，它概括了关于正义的基本直觉，概括了一种具体的、直觉上可接受的道德法规直觉。

（2）道德的力量。根据康德的观点，道德的动机与利益和欲望的动机截然不同。它绝对地且必然地统治着我们。即使当我们在最大程度上对抗它时，也能感受到它的力量。它不是一种能与其他事物进行平衡的考虑，而是一项强制的命令，只能被忽视而永远无法驳斥。康德认为，这符合普遍的直觉。如果某人被告知，他能最大限度地满足自己的欲望，只是之后要被绞死，那么他肯定会拒绝这个提议。但是，如果他

被告知必须背叛朋友，或提供伪证，或杀死一个无辜者，否则会被绞死，那么他自己生活中的利益在决定他应该做什么这一点上就没有任何价值。他也许会向威胁低头，但是意识到自己在犯错。不像欲望的任何动机，道德法则本身将他推向毁灭。

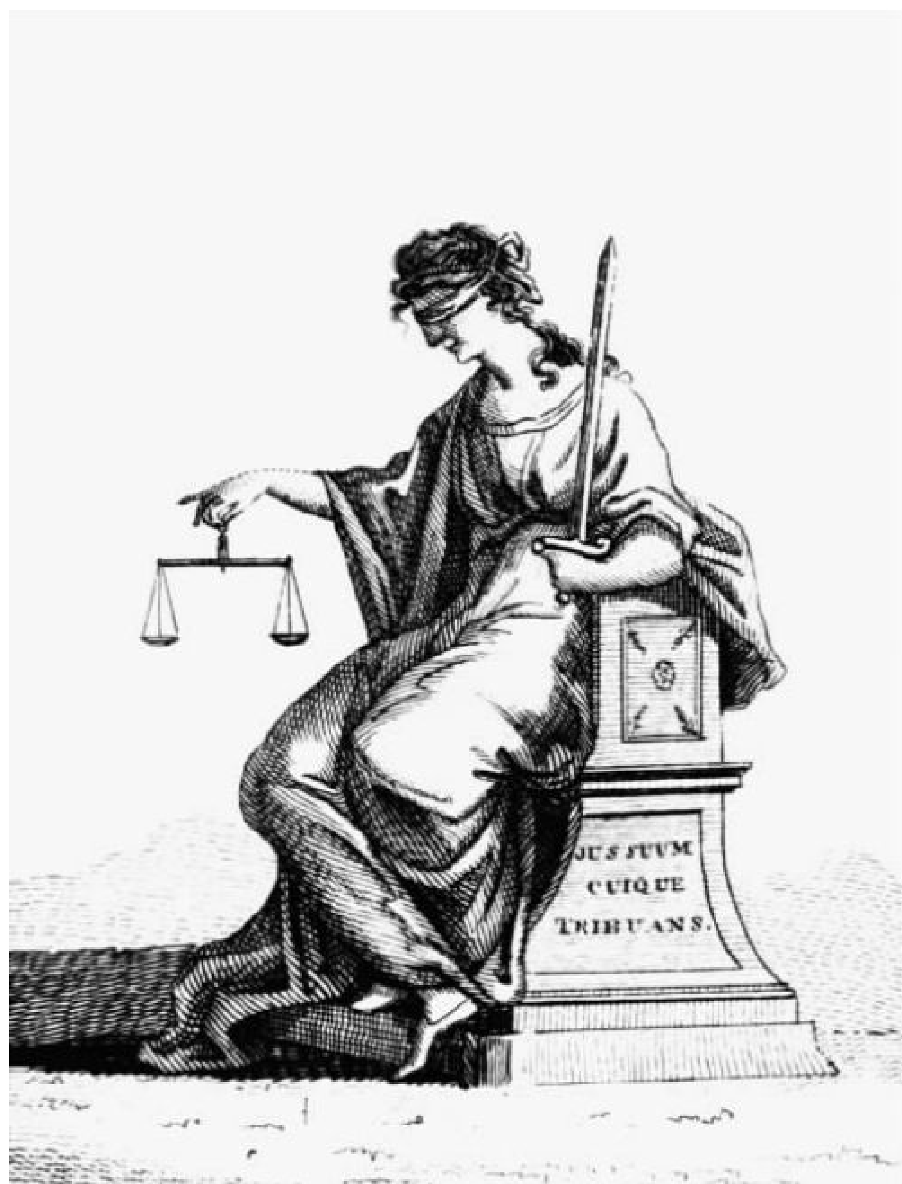


图13正义“让每一个人得其所应得”

（3）善的意志。在对行为的道德判断中，我们将结果归于造成结果的主体。与故意和疏忽不同，不可预知和无心之过永远不会遭到责

备。道德判断不是指向行为的效果，而是指向行为所显示的或好或坏的意图。所以，用康德的名言来说，“除了善的意志，在世界之中甚至在世界之外，没有什么可以不加限制地被视为善的”（《道德形而上学的基础》，393）。康德的理论完全符合这种普遍直觉。所有的美德都存在于自主性，所有的罪恶都出自缺乏自主性，而所有的道德都被指引意志的律令所概括。

（4）道德主体。直觉道德观的基础是道德主体的观点。道德主体与发生于自然中的主体有着不同的动机和组成。他们的行为不仅有原因，还有理性的支持。他们为将来作决定，这样就将他们的意图与欲望区分开来。他们不会总是允许被自己的欲望征服，而是有时会抵制并征服欲望。在所有事务中，他们都同时是主动和被动的，在他们自己的情感中作为立法者出现。道德主体不仅是感情和爱（我们可以把它们扩展至自然中的一切）的对象，而且也是尊重的对象，他控制我们的敬重心，以至于道德法则在他身上体现出来。在所有这些直觉区别中——理性和原因之间，意图和欲望之间，行为和激情之间，尊重和感情之间——我们发现成为上述区别之基础的关键区别，即人与物的区别。只有人才有权利、责任和义务；只有人在原因之外还出于理性而采取行动；只有人值得我们尊重。绝对律令哲学解释了这个区别以及所有反映它的那些区别。它也解释了为什么“对人的尊重”渗透于每一条道德法规中。

（5）法则的作用。某些人可能如善意的人那般做事，但是这个事实并不能为他赢取任何荣誉，因为他的动机是自私的。一个人帮助危难之中的他人，如果只是因为看到这样做对自己有好处，这就并不是出于义务的行为，即使他做了义务所要求的事情。所以我们必须区分根据义务的行为和缘自义务的行为，只赞赏后者。“前者（合法性），即使在好恶本身就能成为决定意志的原则时也是可能的，但是后者（道德性）拥有道德价值，只能放置于一个事实中：这个行为是出于义务……”（《实践理性批判》，81）。这是康德理论的一个清晰的、直觉上可以接受的结论。另一个更富理论性的命题也是如此，那就是道德思想的基本概念不是善，而是责任（《实践理性批判》，60——65）。

（6）理性和激情。在所有的道德努力中，我们认识到义务和欲望之间也许存在着冲突。于是，在每一个道德存在者身上，产生了作为一个独立动机的良心观念，它可以给欲望立法，以禁止或允许它们。康德将道德主体的“善的意志”，与行动时总是不受欲望抵制的“神圣意志”区别开来。“神圣意志”不需要任何律令（《实践理性批判》，32），因为它自动倾向于义务；然而，普通的主体总是需要原则，因为他倾向于阻挠这些原则。这种理性与激情的冲突是一种普遍的直觉。然而，康德将它带入了某种反直觉的极限。他相信，善行的动机为经验主义道德观所珍视，它只是一种纯倾向，所以在道德上是中立的。“出于爱或同情的善良，或仅仅是出于偏好秩序而与人为善，这是无比美好的，但是这还不能成为真正的道德准则。”（《实践理性批判》，82）康德似乎更赞赏逆着各种偏好行善的厌世者，胜于对由衷的善行的赞赏。道德主体的价值就在于他抵制偏好的能力。例如，当渴望死亡的某人出于自保的义务

而继续生存，只有那时，自保不再是本能，而第一次成为道德价值的标志。

（7）意图和欲望。康德的道德哲学还帮助我们从另一个角度理解我们所处的困境，它强调着一个事实：作为道德主体，我们会以不想要的为意图，并会想要意图之外的。意图和欲望之间的区别在动物的行为中不会出现：我们通过动物们想要什么来解释它们的行为，除此之外别无其他。但是人类的动机跨越了形而上学的分割线，也即自由与自然、理性与原因、主体与客体、人与物之间的分割线，对此，康德试图根据他的先验哲学来阐述、解释并论证。我们通过推理而决意行动；这样做了，我们就意图去做我们已经决定了的，不管我们是否想要。人类状况的这种不寻常特征需要一个解释，而康德就是少数提出解释的哲学家之一。

道德和自我

康德认为，这些直觉已经将我们带向了先验自由的观念。如果该观念是废话，那么我们所有的道德和实践思想也就都是如此。因为，如果我们系统地研究这些直觉，就会发现它们将道德主体与他的欲望区分开，将人的自由的、受理性控制的、自主的本性，与动物的不自由的、被动的（或者用康德的来说，“病态的”）本性区分了开来。于是，我们理所当然必须正视自由的悖论。因为，我们确实将自己既视为受制于因果律的经验存在者，也视为受制于理性律令的先验存在者。

我们必须再次提醒自己留意“先验对象”的方法论特征。“先验对象”这个短语并非指代知识的对象，而是指知识的限度，由实践理性的视角来限定。受制于理性的我认为世界是“行为的领域”，并由此假设我的意志自由。我只能从那个假设出发才能审慎地思考。从实践理性的这个视角出发，我不可阻挡地达到了强迫我行动的绝对律令。有一种解释认为，自我及其主体性的理论不是关于事物在先验世界中如何存在，而是关于事物在经验世界中看起来如何的理论。“于是，理智世界的观念只是一个观点，为了把自己设想成是实践的，理性发现自己不得不在表象之外采取这个观点。”（《道德形而上学的基础》，458）于是，理性主体要求有观察世界的一种特殊视角：他从自由方面看待自己的行动，并且尽管他所观察到的与他科学地研究世界所观察到的完全一致，他的实践知识也不能通过科学术语来表述。他寻求的是理性、理性目的和律令，而非原因、手段和描述性的法则。所以，康德肯定地回答他在第一部《批判》中所提出的问题：“将同一事件一方面看成仅仅是自然的作用，另一方面看成是缘于自由，这可能吗？”（《纯粹理性批判》第1版，543；第2版，571）。但是，这个问题的答案涉及一种先验的视角，我们能理解的只是它的不可理解性。

道德的客观性

如果我的自由和引导它的法则由一种特殊的看待事物的方式组成，

那么，我如何能将道德的命令看成是客观上有效的？康德认为，仅是理性强迫我接受绝对律令，所以它拥有“客观的必然性”。这种强迫出自一种观点，但这一点并不重要。强迫接受科学的先天规律也是此种情形。如果理性既是行为的动机，同时又受它的本质推动朝向明确的戒律，那么根据客观性，还能再要求什么呢？当某人问“为什么我应该有道德？”，他是在要求一个理由。一个涉及他利益的答案只能“有条件地”制约他：如果他的利益发生了改变，那么答案便失去了效力。但是，实践理性的视角可以超越所有的“条件”，并且，这是它的“先验”本质所暗示的一部分。它产生了具有绝对约束力的律令。在这种情况下，它为所有的理性主体，不管他们的欲望为何，回答了“为什么要有道德？”这个问题。拥有邪恶欲望的人与拥有正当欲望的人一样，都无法逃脱理性答案的力量。

如此一想，证明道德客观性的任务比证明科学客观性的任务就要容易一些，尽管现实中的主流看法恰恰相反。因为知性能力需要两个“演绎”，一个表明我们必须相信的，另一个表明什么是真的。不作真理判断的实践理性不需要第二个“客观的”演绎。理性强迫我们根据绝对律令思想，这就足够了。关于独立世界，没有什么进一步的东西需要被证明。如果有时我们谈起道德真理和道德事实，这只是在以另一种方式谈论理性给我们的行为所加的限制。

道德生活

理性存在者的道德本质，就在于他有能力用实践理性的普遍要求，去充实他的一切判断、动机和感情。即使在我们最私人、最隐密的遭遇中，理性都秘密地对直接环境进行抽象，并提醒我们记起道德法则。有些哲学家——例如沙夫茨伯里、哈奇森和休谟——强调情感对于道德至关重要。除了情感这个概念有些问题外，他们并没有错。道德生活涉及气愤、悔恨、愤慨、自豪、自尊和尊重的运用。所有这些都是情感，因为他们不从属于意志。但是处于这种情感中心的，是对道德法则的尊重，以及对当前的、直接的条件的抽象。正是这一点，证明了它们在理性存在者的道德生活中的地位。“尊敬（respect）是我们无法拒绝表示的一种敬意（tribute），不管我们是否愿意。我们的确可能表面上压制它，但是在内心却无法不感受到它。”（《实践理性批判》，77）康德关于骄傲和自重的讨论（《伦理学讲演》，120——127）非常敏锐。通过强调渗透于人类情感中的理性成分，他能够反驳“道德感觉”在理性的人的动机中毫无作用这一诘问（《伦理学讲演》，139）。但是，任何注意到道德感觉之复杂性的理论，都必须强调位于它中心的律令。

康德认为，这个抽象化的过程将我们带向形而上学。道德生活暗示了一种先验实在性；我们感到不得不相信上帝，相信不朽，相信自然中神圣的法规。这些“对实践理性的假设”与指引我们的律令一样，都是道德思想的不可避免的产物。纯粹理性不遗余力地试图证明上帝的存在和灵魂的不朽。但是，“从实践的观点来看［这些学说的］可能性必须被假定，虽然理论上我们无法认识并理解它”（《实践理性批判》，4）。这

种对神学论断的模糊让步很难让人接受。但是通过第三部《批判》，康德的意图多少有些显现，我们现在必须转而考察它。

第六章
美与设计

不是上帝的命令使我们受道德约束，而是道德指向了“神圣意志”存在的可能性。康德告诫人们不要陷入“狂热，确切地说是不敬，放弃道德立法理性对我们生活的公正行为的指导，而妄图直接从最高存在者这个观念中获得指导”（《纯粹理性批判》第1版，819；第2版，847）。康德关于宗教的著作是他试图系统地给宗教祛魅的初步努力。他批判所有形式的拟人说，并且在《单纯理性限度内的宗教》（1793）中详细地解释了“道德释义”的“阐释规则”。所有与理性相冲突的经文和宗教教义都必须通过寓言解释，以表达道德见解，这种见解从它的宗教表述中所获得的不是有效性，而是生动性。通过偶像使上帝这个观念被理解，进而将上帝归入经验世界的范畴，这是自相矛盾的。如果上帝是先验存在者，那么从我们的观点来看，除了说他是超验的之外，我们无法就上帝说些什么。如果上帝不是先验存在者，他就不比自然中的任何其他生物更值得我们尊敬。在第一种解释下，我们能尊敬他，只是因为我们尊敬指出他存在的道德律法。在第二种解释下，我们尊敬他，只是将他视做支配其活动的道德律法的主体。

康德对宗教的这种祛魅在那个时代并不罕见，但将传统宗教偶像应用于道德崇敬，他却是独树一帜。对上帝的崇拜变为对道德律法的尊崇和忠诚。超越信念的信仰变成了超越知性的实践理性的确定性。尊敬的对象不是最高存在者，而是合理性的至上属性。道德世界被描述为“恩宠的王国”（《纯粹理性批判》第1版，815；第2版，844），理性存在者的现实共同体被描述为自然世界的“神秘体”（《纯粹理性批判》第1版，808；第2版，836），凡人所向往的上帝王国则转变成可以通过自我立法变为现实的目的王国。因此，雅赫曼在信件中提到“许多布道者［从康德关于神学的演讲］往前推进，并宣扬理性王国的福音”也就不足为奇了。

虽然如此，康德还是承认传统的神学论断，甚至试图在“实践理性假设”的模糊学说中使之复活。此外，他还感到，关于上帝存在的一个传统论证，即设计论，含有指向创世论之本质的关键线索。在第三部《批判》中，在审美经验论述的结尾，康德试图揭示他的这个意思。

第三部《批判》

尽管康德费尽心思想将先验哲学的结构施加于有些松散的主题上，《判断力批判》仍是一部条理不清、多处重复的作品。一位听过康德美学讲座的同时代人记录道：“康德《判断力批判》的主要思想是以尽可能轻松、明了和愉快的方式表达出来的。”然而，开始写这部作品时，康德已届七十一岁，无可置疑的是他对于论证和措辞的驾驭能力开始衰退。然而，第三部《批判》仍是近代最重要的美学著作之一；事实上，可以不夸张地说，如果没有这部作品，美学就不会以其现代形式存在。康德

的那些最无力的论证在此被用于展现他最富原创性的结论。



图14通过自然美所获得的洞见：卡斯珀·戴维·弗里德里希受康德启发创作的《吕根岛上的白垩悬崖》

康德感到有必要在《判断力批判》中探索前两部《批判》中遗留下来的一些问题，并想对应于知性和实践理性为美学提供属于它自己的“能力”。判断力在这其他两者之间“斡旋”。它使我们能把经验世界看做符合实践理性的目的，也能将实践理性看做适应我们有关经验世界的知识。康德认为，“判断力”既有主观方面又有客观方面，并按此将《判断力批

判》分成几部分。第一部分涉及“合目的性”的主观经验，主要论述审美判断力。第二部分涉及自然的客观“合目的性”，主要论述设计的自然表现。我将集中讨论第一部分，这一部分将批判哲学体系的松散目的连接了起来。

18世纪见证了现代美学的诞生。莎夫茨伯里和他的追随者对美的经验进行了透彻的观察；伯克提出了他著名的美和崇高的区分；法国的巴特及德国的莱辛和温克尔曼试图为艺术作品的分类和批判提供普遍原则。莱布尼兹学派也作出了贡献，“审美”这个词的现代用法即归功于康德的导师鲍姆嘉通。尽管如此，自柏拉图以后，没有任何一位哲学家像康德那样在哲学中赋予审美体验中心地位。康德的前人也没有像康德那样意识到，没有审美理论的形而上学和伦理学是不完整的。只有理性的存在者才能体验美；没有美的体验，理性的运用是不完整的。康德指出，只有通过对自然的审美经验，我们才能把握我们的能力和世界的关系，才能理解我们的局限以及超越这些局限的可能性。审美经验让我们认识到，我们的观点毕竟仅仅是我们的观点；我们不是自然的创造者，正如我们也不是我们赖以进行观察和采取行动的观点的创造者。我们每时每刻置身于观点之外，不是为了获得超验世界的知识，而是为了感知我们的能力与其应用对象之间的和谐。同时，我们感觉到使这种和谐成为可能的神圣秩序。

美的难题

康德的美学基于一个他以各种不同形式表达过的难题，这个难题最终呈现为一个“二律背反”结构。根据“鉴赏力的二律背反”，审美判断看似与其自身相矛盾：它不能同时既是审美的（主观经验的表达）又是一种判断（宣称普遍的同意）。但所有理性存在者，似乎仅仅凭借其合理性就倾向于作出这些判断。一方面，他们在对象身上获得了愉悦，这种愉悦是直接的，并非建立在对这个对象进行概念化或对原因、目的和要素进行探究的基础上。另一方面，他们以判断的形式表达他们的愉悦，说“美似乎是对象的一种性状（Beschaffenheit）”（《审美判断力批判》，211），以此表明他们的愉悦客观有效。但是，怎么可能是这样呢？愉悦是直接的，不经任何推理或分析；那么，是什么容许这种普遍同意的要求？

不管如何分析美的概念，我们都会发现这个矛盾出现。我们的态度、感觉和判断所以被称为审美的，正是因为它们跟经验的直接关系。因此，任何人都无法对从未听过或见过的客体作出美的判断。科学判断，如同实践原理一样，可以“间接”获得。我可以将你视为物理学真理或火车效用方面的权威。但如果我没有见过列奥纳多的作品或听过莫扎特的音乐，我就无法将你视做鉴赏前者的价值和后者的美的权威。如此看来，似乎不可能存在审美判断的规则或原理。“一条鉴赏原则意味着一个基本的前提，在它的条件下人们能够把一个对象的概念归摄进去，并在这种情况下通过一个推论，得出这个对象是美的。但这是绝对不可能的。因为我必须直接在这个对象的表象上感觉到愉快，这种愉快是不能

通过任何证据说服我而得出的”（《审美判断力批判》，285）。看来总是经验，而绝非概念思维，给出审美判断的权利，因此，对象经验的任何改变都会导致其审美意义的改变（这正是诗歌无法翻译的原因）。如康德所说，审美判断“不依赖概念”，美本身也不是一个概念。这样，我们就得到了鉴赏的二律背反的第一个命题：“鉴赏判断不是建立在概念之上的；因为若非如此，它就可以争辩（通过证明来裁定）了。”（《审美判断力批判》，338）

然而，该结论与审美判断是一种判断这个事实并不一致。当我描述某样东西是美的，我并非仅指它使我愉悦：我是在说它，而不是我自己；而且，如果有人质疑，我会为自己的观点给出理由。我并不解释自己的感觉，而是通过指出感觉对象的特点而给出根据。任何理由的寻找都具有合理性的普遍特征。实际上我是在说，只要他人是理性的，就会和我感受到相同的快乐。这就指向康德二律背反的第二个命题：“鉴赏判断建立在概念之上；因为若不然，……对此甚至不可以争执，或者说不可以要求别人必然赞同这个判断。”（《审美判断力批判》，338——339）

鉴赏的先天综合依据

康德认为美的判断并非依据概念，而是依据一种愉悦的感觉；同时，这种愉悦被假定为普遍有效，甚至是“必然的”。审美判断包含一种“应当”：其他人应当和我感觉相同；如果不同的话，定有一方出错，非我即彼。正是这一点引导我们寻找判断的理由。“普遍性”和“必然性”两个词将我们指向了先天之物的界定特征。其他人和我感觉应当相同这个假设并非源自经验：恰恰相反，它是审美愉悦的先决条件。它也不是分析的。因此，它必定是先天综合的。

这个论证非常不可靠。鉴赏判断的“必然性”与知性的先天法则的必然性毫无联系，它的普遍性也没有导出确定原理。康德有时承认这一点，并将审美愉悦而不是审美判断视做普遍有效的，因此是先天的（《审美判断力批判》，289）。不过，他确信美学提出了所有哲学一样会提出的问题。“判断力批判的问题……从属于先验哲学这个总问题：先天综合判断是如何可能的？”（《审美判断力批判》，289）

康德提供了一个答案，即“先验演绎”。文字只有十五行，论述总体来说不够充分。他的话有漏洞：“这个演绎之所以如此容易，乃是因为它并不需要为一个概念的客观实在性（即应用）作辩护。”（《审美判断力批判》，290）然而事实上，他独立地论证了鉴赏判断的先天成分，及其“普遍”假设的合法性。

客观性和思辨

康德始终如一地关注客观性。审美判断要求有效性。可以以何种方式支持这个要求呢？理论判断的客观性要求一个证据，证明世界与知性所显示的相同，实践理性则不需要这种证据。理性约束着每个行为主体

服从一套基本原理——表明这一点就足够了。在审美判断中，这个要求甚至更弱。我们在此不必建立那些迫使每个理性存在者都同意的原理。表明普遍有效性的思想如何可能就足够了。在审美判断中，我们只是“同意的请求者”（《审美判断力批判》，237）。不存在鉴赏的有效规则，不如说，我们必须认为对象使我们的愉悦成为有效的。人们也许怀疑，审美判断甚至是否包含对客观性的要求，但这只是因为他们没有考虑对他们真正重要的审美判断。当一处挚爱的风景被随意破坏，一个美丽的古城被任意糟蹋，人们会感到受了冒犯、受了伤害并愤懑不平。他们激起立法来阻止这样的事发生，成立委员会保护所爱，并且以全副精力发起运动去制止破坏者。如果这还不能成为对客观有效性的要求，就难以知道有什么能够成为了。

康德将感官愉悦和思辨愉悦区分开来。因美产生的愉悦，尽管“直接”（未经过概念思维），却涉及对对象的反思思辨。纯粹鉴赏判断“把愉快或不悦直接与对对象的纯然思辨结合起来……”（《审美判断力批判》，242）。因此，必须将审美愉悦同吃喝带来的纯粹感观愉悦区别开。只有通过那些同时允许进行思辨的感官（即通过视觉和听觉），才能获得审美愉悦。

这种思辨行为要求专注于对象，但并非将对象视为普遍事物（或概念）的一个具体示例，而是视为如其所是的特定事物。在审美判断中，个体对象被孤立并且“只出于它自己的原因”而被考虑。但是，除孤立行为之外，思辨还进行一个抽象化的过程，同实践理性达到绝对律令的过程精确对应。审美判断抽象掉观察者的每种“利害关系”，观察者并不将对象作为达到目的的工具，而是将对象本身视为目的（尽管不是道德目的）。观察者的欲望、目标和理想在思辨行为中被搁置，对象则被视为“无涉任何利益”（《审美判断力批判》，211）。这种抽象行为是在“单称判断”聚焦于个体对象时进行的（《审美判断力批判》，215）。因此，同产生绝对律令的抽象不同，这个抽象不会形成普遍规则。然而，它成为后续判断之“普遍性”的基础。正是这一点使我得以“在鉴赏中扮演裁决者”（《审美判断力批判》，205）。抽象掉我所有的利益和欲望后，我实际上从判断中移除了使我成为我的所有“经验条件”，并将我的经验仅仅归于理性，正如我实施道德行为时将行为目的归于它一样。“既然愉快并非基于主体的任何爱好（或其他利害考虑）……他就无法为自己的愉快找到仅和他的主体有关的个人条件作为根据。”（《审美判断力批判》，212）在这样的情形下，审美判断的主体似乎必然感到他不得不并且有权利，为了所有理性存在者给自己的愉快立法。

利益无涉是“理性利益”的标志，每当理性主体将他们自己的欲望置放一边，努力像上帝一样以判断的态度审视世界时，利益无涉就会发生。在我们决定对错、主持法庭、评判证据以及——也许有些奇怪——思考世界表象时，我们就是这么做的。不涉利益的思辨承认对象的重要性——如此重要以至于我们的利益对我们的判断没有影响。如果你觉得这种想法既奇怪却又令人信服，你就会发现康德将此作为其美学理论的中心前提，真是天才之举。

想象力与自由

审美思辨涉及合理性的哪个方面呢？在第一部《批判》的“主观演绎”中（见前文，第37页），康德论证了想象力在概念和直觉的“综合”中处于中心地位。想象力将直觉转化为材料；每当赋予自己的经验以描述世界的“内容”时，我们都会运用想象力。当我看到窗外的那个人时，“人”这个概念就出现在我的知觉中。这种将概念注入经验的工作就是想象力的工作。

康德认为，想象力也可以“独立于”概念（即独立于知性规则之外）。想象力的这种“自由游戏”正是审美判断的特点。在想象力自由游戏中，概念要么是完全不确定的，要么虽然确定却未被应用。第一种情形的例子是将一系列标志看成一个模式时涉及到的想象的“综合”。此处没有确定的概念。除了经验到的秩序之外，这个模式什么也没有；除了那个不确定的观念之外，经验中没有应用任何概念。第二种情形的例子就是在图片中看见一张脸孔时涉及到的“综合”。“脸孔”这个概念在此参与了想象的综合，但却并未被应用于对象。我没有判断在我面前的是张脸，而是判断我的想象允许我这样看它。第二种“自由游戏”是我们理解艺术表象的基础。康德对第一种更感兴趣，这让他对艺术中的美产生了形式主义观点。

想象力的自由游戏使我能将概念应用于一种经验，这种经验本身“独立于概念之外”。因此，即使没有鉴赏规则，我仍然可以为我的审美判断给出依据。我可以为我的愉悦给出理由，同时关注作为这种愉悦之原因的“单一性”。

和谐与共感

比起自然，康德不太重视艺术，尤其不重视艺术中的音乐，“因为它仅仅以感觉来演奏”（《审美判断力批判》，329）。然而，音乐却为康德的理论提供了很好的例子。当我听到音乐时，我听到的是一种组合。某些东西开始了，发展了，并且各部分保持一种统一性。这种统一性其实并不存在于我面前的音符中，而是我知觉的产物。我能听到音乐，是因为我具有想象力，它的“自由游戏”将我的知觉带到不确定的统一性观念中。只有具有想象力（一种理性能力）的存在者才能够听到音乐的统一，因为只有他们能够进行这种不确定的综合。所以，这种统一是我的知觉。但这种知觉不是随意的，它受到我的理性本质迫使。我感知到我经验中的组合是客观的。统一的经验带来愉悦，这也属于理性的应用。我假设这种愉悦同旋律一样，是所有具有我这种构造的人的属性。因此我将在音乐中获得的愉悦归因于“共感”（《审美判断力批判》，295）的作用，即一种直接基于经验且为所有理性存在者共有的倾向。

但这种统一的经验是如何与愉悦混合的呢？当我聆听到音乐的形式统一时，我的经验基础，就在于我所听到的东西和组合这种东西的想象能力之间的一种一致性。尽管这种统一根源在我，它却被归因于一个独

立的对象。经验这种统一时，我也感受到了我的理性能力和它的应用对象（声音）之间的和谐。这种我自己和世界之间的和谐感既是我愉悦的源泉，也是这种愉悦的普遍性的基础。

> 人如果对对象的形式进行单纯反思时获得了愉悦，同时大脑中没有任何概念的存在，他就能正当地要求每个人的赞同，尽管这个判断是经验性的单称判断。因为这种愉悦的依据存在于反思性判断的普遍的、尽管是主观的条件中，亦即存在于对象和每个经验认知所必需的各种认知能力（想象力和知性）之间的最终和谐中。
>
> （《审美判断力批判》，191）

形式与合目的性

这样看来，似乎我们的审美愉悦源于一种能力，由于想象力的自由游戏，这种能力首先在于经验我们自己的理性能力的和谐运行，其次在于将这种和谐投射到经验世界。我们在对象中看见了我们在自身中所发现的形式统一性。这正是我们愉悦的根源，也是我们对美的“共感”的基础。“唯有在这样一种共感的前提条件下，我们才能作出鉴赏判断。”（《审美判断力批判》，238）

康德将“自由”美和“依附”美区分开，前者完全不依赖概念思维即可被知觉，后者要求先使对象概念化。当我感知到一幅写生画或一栋建筑，在我初次将对象纳入概念中，参照前者表达的内容，或者参照后者履行的功能之前，我可能对美没有任何印象（《审美判断力批判》，230）。这种“依附”美的判断不如“自由”美的判断纯粹，它只对一种人来说才能变得纯粹，即那种对于他所见事物的意义和功能无任何概念的人（《审美判断力批判》，231）。因此美的最纯粹例子是“自由的”。只有在对这类例子的思辨中，我们的能力才能够卸下普通科学思维和实践思维的重担，进入作为审美愉悦之基础的自由游戏。这类自由美的例子大量存在于自然中，在艺术中却鲜见。

我们在自然的自由美中感知到的统一排除了一切利害关系：它是不涉及任何确定目的的统一。但它却反映了一种秩序，这种秩序源于我们自身，即有目的的存在者。因此它带有目的的不确定标记。正如康德所说，审美的统一性显示出“无目的的合目的性”。审美经验引导我们将每个对象本身视做目的，同时也引导我们感觉到自然的合目的性。

“合目的性”的知觉，如理性的调节性观念一样（见前文第68页），并不是关于是什么的知觉，而是关于“好像”什么的知觉。但这种“好像”是必然发生的：如果我们想要发现自己作为认识生物和行动生物在世界中的恰当位置，我们就必须以这种方式观察世界。审美判断带给我们自然界的纯粹设计经验，它因理论见解，也因道德生活的努力把我们解放出来。它还允许从理论到实践的过渡：我们发现了自然中的设计，于是承认自己的目的可以在那里实现。（《审美判断力批判》，196）此外，再次像理性观念那样，合目的性概念是“超感性的”：它是先验设计

的观念，我们不知道它目的何在。

审美经验就是许多此类“审美观念”的载体。审美观念是一些超越了可能经验的界限的理性观念，同时试图以“感性”形式来表达彼岸世界无法言表的特点。（《审美判断力批判》，313——314）没有审美观念就没有真正的美；它们通过艺术和自然呈现给我们。审美理念赋予我们的感觉以先验界的提示。诗人，即使是在经验现象，也“试图通过想象……超越经验界限，[将这些东西]完整呈现给感觉，但自然中无法找到这些东西的例子”（《审美判断力批判》，314）。康德就是这样解释审美的浓缩效果的。例如，当弥尔顿表达撒旦的复仇心理时，他那强压愤怒的言语直入人心。我们觉得自己并非在聆听这种或那种所谓“偶然的”情感，而是在聆听复仇的本质。我们似乎超越了自然中每一具体例子的限制，意识到它们苍白无力地反应出来的某种不可言说的东西。当瓦格纳通过《特里斯坦》的音乐表达对性爱不可遏制的渴望时，我们仿佛再次升华，越过了我们自己受限的激情，得以瞥见这些激情所追求的完满。任何概念都无法让我们上升到如此高度：然而，审美经验不断地努力要超越我们观点的局限，似乎想要“体现”人们无法思维的东西。

目的论与神圣者

而后，康德试图从美的哲学转向描述我们同世界的关系，这种世界不受我们自己观点的限制，在第一部《批判》中，康德曾证明这种限制正是自我意识的必要条件。在审美经验中，我们将自己同一种超感觉的（即先验的）实在性联系起来，这种实在性处于思维范围之外。我们开始意识到自己的局限、世界的壮观，以及那无法名状的良好秩序，这种秩序允许我们认识并依其行动。康德借助了伯克对于美和崇高的区分。有时，当我们感觉到自然和我们的能力之间的和谐，我们会对身边所有事物的合目的性和可理解性留下深刻印象。这就是对美的感受。其他时候，被世界无限的伟大震慑，我们会放弃想要了解和控制世界的企图。这就是对崇高的感受。面对崇高时，心灵“被刺激而放弃了感性”（《审美判断力批判》，246）。

康德关于崇高的表述不太清楚，但却强调了他将美学阐释为神学的一种“预兆”。他对崇高的定义是：“表明心灵有一种超越任何鉴赏尺度的能力的东西，仅仅因为心灵能够思考它。”（《审美判断力批判》，250）正是崇高判断与我们的道德天性最为相关。它表明在要求一致同意时，我们是在要求道德情感上的一种共通性，以此它指出了对鉴赏之“普遍性”的另一论证（《审美判断力批判》，265）。在判断崇高时，我们要求对于超感觉领域的内在性必须有一致的认识。一个既不能感受到自然的庄严也不觉得自然可畏的人，在我们眼里，也缺少对于他自身局限的必要感知。他没有采取那个关于他自己的“先验”视角，而这种视角正是所有真正道德的源泉。

康德似乎正是通过预知崇高，引出了对于最高存在者的信仰。《判断力批判》的第二部分专门论述“目的论”，即对事物目的的理解。在

此，康德以一种为许多评论家所不满的方式，表达了他对神学观点的终极同情。我们对于崇高和美的感觉结合起来，不可避免地呈现了一幅神创自然的图景。在美中，我们发现自然的合目的性；在崇高中，我们获得了关于自然的先验根源的暗示。在这两种情况下，我们都无法将自己的情感用理性论据表达出来：我们仅仅知道自己对先验之物一无所知。但这不是我们感觉到的全部。设计论证并不是一种理论证据，而是一种道德的提示，通过我们对自然的情感变得生动起来，又在我们的理性行为中得到实现。说它被实现，是指创造的真正目的通过我们的道德行为被提示出来：但是，这种提示是属于理想的而非现实的世界。因此，我们在自己的一切道德行为中证明了神圣的目的论，却无法表明这种目的论在我们行动的现实世界中也是真实的。我们从实践上，而非理论上，知晓了自然的最终目的。它存在于对“单为自我立法”的纯粹实践理性的尊敬中。当我们把这种尊敬和我们对崇高的经验联系起来时，我们就会对先验界有了感觉，无论这种感觉有多短暂（《目的论判断力批判》，446）。

因此，是审美判断指引我们把握超验世界，实践理性则赋予这种把握以内容，并确证，这种对事物非视角眼光的提示正是上帝的提示。这就是康德试图在审美观念和崇高学说中要表达的内容。在每一种情形下，我们都遭遇一种“心灵为了它的超感觉使命而利用想象力”，并且被迫“把自然本身总体设想为某种超感性之物的表现，而不能使这种表现成为客观”（《审美判断力批判》，268）。超感性的即是先验的。它无法通过概念被思考；用“观念”思考它的企图终将陷入自相矛盾之中。然而，理性的观念——上帝，自由，不朽——在我们的意识中复活了，时而表现为行为律令，时而被想象力转化为感官和审美的形式。我们无法摆脱这些观念。这样做就等于宣称，我们有关世界的观点就是这个世界的全部构成，从而将我们自己化身成神。实践理性和审美经验使我们谦卑。它们提醒我们，世界这个整体，若非从有限的视角来设想，就不是有待于我们去了解的世界。理性的这种谦卑是尊重的真正对象。理性存在者仅仅尊敬一点，即他是作为先验界的一员而感受和行动，同时又承认，自己只能够认识自然界。审美经验和实践理性是道德的两个方面：正是通过道德，我们才能够感知上帝的先验性和固有性。

第七章
启蒙与律法

批判哲学考察的是思维结构，并且告诉我们通过这种结构什么能被证实，什么不能被证实。它判断所有哲学，它的原理不是普通的证据，而是有关可证实事物的证据。简而言之，这是一种元哲学，一种有关哲学的哲学。它预示了元逻辑和数学，在塔斯基和哥德尔手中，元逻辑和元数学改变了我们有关数学推理的概念，削弱了那些对于康德将数学视为一种先天综合真理的批评。

这并不意味着康德哲学没有结果或无力挑战流行的正统观点。恰恰相反，康德认为，在实践领域，批判的方法与道德判断直接联系，能够得出人们不得不接受的结论，即使否认这种结论会对他们有利。道德是实践推理的核心，却不是全部。康德在其晚年转而关注政治学，希望通过使用批判方法来解决某些关于合法性和权利的难题。

由卢梭提出的关于人类社会和制度的观点，使自由个体的自我立法成为了合法政治秩序的基础。对于康德及其同时代人，这些观点的重要性日益增加。它鼓励人们愈加质疑权威；它将个体良知放在教会和国家命令之前；它使人们相信进步，视进步为人性从迷信的服从下解脱的天然条件。康德的道德哲学从自我立法的观念中发展出一整套关于义务的完整体系，它给予政治学新观点以最终的哲学认可；启蒙（Aufkärung），后人都知与康德密切相关，康德是其最清晰、最明确的阐释者。实际上，正是康德第一个尝试将“启蒙”定义为“人类摆脱自我强加的不成熟状态而获得解放”，并补充说这种不成熟状态“不在于缺少理解力，而是缺少在没有其他人帮助下利用理解力的决心和勇气”（《什么是启蒙？》，《康德：政治学论述》，54）。

康德对共和的同情在他那个时代即众所周知，尽管他明确反对革命，将革命视做向自然状态的倒退——这种倒退无法用理性证明其合理性，因为它使理性规则成为不可能。法国大革命中的暴力使康德坚定了对革命的怀疑，但并未削弱他对卢梭的仰慕，也没有削弱他对启蒙前景的信心，这种前景其他许多革命者也同样期待。

未著的批判

康德有关政治学的著作完成于他生命活跃期的最后十年。其中最重要的一部通常认为是《正义的形而上学要素》，它是《道德形而上学》的第一部分，于1797年首次出版，1798年再版。两个版本的文章都出现了错误或晦涩之处，致使许多评论家认为，康德的精力已经在衰退，而他政治哲学的基础却并未建立。但近年来的研究倾向于认为，演讲稿和其他无关的材料可能被混入了文章中，因为誊抄草稿时康德越来越依赖他的文书。不管《道德形而上学》写作的真相如何，可以确定的一点是，它不包含“政治理性评判”，也不包含其他源自合法政治秩序这一观念的先天原则的内容。在我看来，同样确定的是，康德后期著作中包含

了政治批判哲学的种子，这部未著的第四部《批判》与其他三大评判一样值得研究。

普遍主义

康德是“启蒙普遍主义”的先知。他相信唯一而普遍的人性，在考察局部制度的合法性和权威性时，我们应该诉诸这种人性。既然实践理性对于任何地方的人都有效，就不该存在以权威之名提出的特殊辩护，这些权威要求服从的唯一主张仅仅是历史将他们放到了现在的位置。另一方面，从人类事务中荡涤一切历史遗迹是不可能的——并且有退回自然状态、重归一切人反对一切人的战争的危险。因此，康德认为，诉诸普遍人性时必须采取规定性而非构成性观念的形式。我们不该谋求为全人类建立单一法律；而应该根据某些先天制约因素来判断每种权限，与这些先天制约相符正是权力合法性的标志。

此外，既然人类事务中的所有权威都源自理性，而理性是每一个人都具有的，我们就必须承认，每个人都平等地承担政治秩序的利益和负担。在此基础上，奴隶制明显要被排除；专制也是如此，它的唯一目的就是赋予某一人凌驾于他人之上的权力，或赋予某一阶层特权，使其他阶层无法共享其利益。所以，在其政治著作中，康德的行文似乎表明，种族和阶层的区别不存在固有的政治意义，公民权利应该是全人类的追求。

事实上，康德比大多数同时代人都走得更远。在《永久和平》（1795）中，他提出了对普遍政府形式的初步系统论证——这种政府形式超越国家界限，清除对人群的任意划分，这种划分在康德看来正是人类互怀敌意的真正原因。正是因为康德，才有了“联盟”或“各国联邦”的观念；跨国立法的现代制度正体现了他的理论。

社会契约

如我们所料，既然康德的伦理学说具有法条化的形式，他的政治思想也带有法学的特征。对于康德来说，政治体制首先而且最重要的，应是一个法律系统。同时，他追随霍布斯、洛克和卢梭，提出将社会契约作为政治合法性的最终检验标准。一个政治体制只有获得了那些从属于它的人们的赞同，才能声称拥有客观权威。社会契约因此是“这样一种契约，只有以它为基础，一种保障民权因而完全合法的宪法才有根据，一个社会共同体才能建立”（《惯常说法》，《康德：政治学论述》，79）。然而，康德与其前人有一个关键的不同之处。社会契约对于康德来说是一种规定性而非构成性的原则。我们不该假定，在合法的社会秩序中真存在一个契约，不管是明确的还是暗示的。社会是以其他方式产生的，并且总是背负着历史遗迹的重担，要抹去这个遗迹，就必然会引起不公正或暴力。因此，我们应该将社会契约仅看做一种限制性理性观念——任何现实法律秩序要获得正当性，都必须通过它的检验。所以，社会契约采取下面的形式：“如果制定的一项法律，整个民族的人都没有

可能给予同意……这项法律就是非正义的；但如果一个民族完全可能同意它，这个民族的义务就是将这项法律视为正义的，甚至假定他们目前的思维方式是，若被询问，他们很可能会拒绝同意。”（《惯常说法》，《康德：政治学论述》，79）

这个定义极其模糊，在“整个民族”、“一个民族”和“这个民族”之间意义含糊地来回转换。在我看来，最好的组织方式似应是这样的：每个公民对于每项法律都拥有绝对的否决权，但是他只有在能够不同意这项法律的情况下才能实施否决权。他不赞同这个事实还不足以作为异议的根据。原因在于，我们实际上赞同什么取决于我们的欲望、环境和“经验条件”。如果我们想仅用理性解决问题，就必须忽视所有这些条件。（注意与绝对律令的对应关系。）因此，说到社会契约，我们并不是指诸经验自我之间的实际协议，而是纯粹本体存在者之间的假言协议。从纯粹实践理性的角度看，我们每个人都是这样一个本体存在者。

通过抽象化获得的这种假言社会契约观念，近年来被约翰·罗尔斯复兴，用于检验一个社会中各种利益的公正分配。然而，康德对于分配没有兴趣，只对法律感兴趣。尽管他认为所有公民在公民权上平等，因而拥有平等的权利和义务，“社会正义”这一现代观念却并不在其考虑之内。康德相信法律面前的平等和公民的平等权利，却认为这与财产极端不平等并不矛盾。（《惯常说法》，《康德：政治学论述》，75）

自然法

普鲁士流行的法律体系直接源自罗马法。康德对于罗马法怀有崇高敬意，尤其因为它是趋向普遍法则的尝试，它既考虑当地传统和历史制度，又重视对全人类都适用的哲学原则。罗马法特别将人创法和自然法区分开来，前者是世俗统治者的领域，后者的权威来自人类天性并立基于任何局部法律系统之上。因此，人创法可能支持奴隶制并界定奴隶的权利和义务，自然法却来自纯理性，不可能认同这种关系的存在。

中世纪的法学家和哲学家十分关注自然法概念，认为它是在用法律形式记录被揭示的上帝意志。康德则从另一角度，认为自然法是批判哲学的一种证明。对于他来说，自然法完全是对绝对律令的法律表达。因此，他从罗马法中看到了证据，证明法律推理自动遵守实践理性的先天综合原理，而他已经找到了这种原理的证据（《道德形而上学》，236——237）。

人与物

康德的道德哲学还印证了罗马法中另一概念，即人（Persona）的概念的说服力。Persona这个词原指面具，用于描述舞台上演员所呈现的性格特点。罗马法借用这个词指代法庭中的当事人，当事人的权利和义务由法律界定，在某种意义上当事人是他所面对的法律的创造物。法律人是法律权限（权利、自由等）和法律负担（义务、惩罚等）的承受者。正如康德所洞见，最终这是个形而上学而非法律概念，它假设自由

主体和经验对象在实在性方面存在区别。权利和义务无法附加在对象上，因为对象受到经验条件和法律的束缚。它们只能附加在自由的主体上，如康德在其道德哲学中定义的那样。支配人类社会的法律，被指向本体自我。

人在政治思维背景下具有三个突出特征：责任性、自我立法的力量和以其自身为目的的天性。他们对于自己的行为负有责任，因此人与人之间形成一种特殊的关系，这种关系是政治秩序的基础。世界的改变会被归咎于人，不管这些改变是因行为还是因疏忽引起的（《道德形而上学》，239）。通过法律，这种归罪成为一种普遍关系，将每个人与社会联系起来，并且使每个人对自己的行为和疏忽负责。

人是目的王国中进行自我立法的成员，所以他们也受制于两种约束——内在约束和外在约束。内在立法是由绝对律令要求的，任何正义的法律都不会与其冲突。但是还有外在立法，在其中，道德法则既不要求也不禁止的一些行为却受到国家的强求或禁止。社会契约（如上介定）是检验这种外在立法合法性的标准，它并未明说，如果这种立法转而去推翻内在的义务要求，它就永远不能被接受。

此外，法律必须尊重人的天性，其自身即目的。奴役、欺诈和残暴镇压都与绝对律令相抵触。政治秩序的一个核心要求就是，人在与他人和国家发生关联时，应该能够将他人和国家作为目的而非仅仅作为工具。

人权

在康德眼中，法律和道德一样具有形而上学基础，并因此先天地以先验自由观念为基础。他使用下述含糊的语句指出了一条关于正义的单一普遍原则："每一个行为，如果它或者它的准则允许每个人的选择自由与其他所有人的自由根据一种普遍法则共存，这个行为就是正义的［recht］。"（《道德形而上学》，230）对于译者来说，这是个著名的难题，因为名词Recht可指"权利"也可指"法律"，形容词recht既可指"正义的"也可指"正确的"。此处的形容词出现在正义理论的语境中，而正义理论的主要目的就是连结正义和自由这两个观念——我的译法就是这么来的。康德普遍原则还可以表达得更清楚些：如果一个行为尊重他人的自由，并且不是偶然而是根据原则，这个行为就是正义的。每个自由行为都必须容纳他人的自由。对于康德来说，正义的基本要求的另一种表述方法即，所有人本身都将被视做目的，而非永远仅被视为工具。

这个普遍原则与强制并不矛盾，但高压统治必须总是将其最终目标定为建立一种体制，在这种体制里盛行公正——以及相互自由。康德利用此明智方法修正了卢梭的那个众所周知的准则，即在一个基于社会契约建立的国家，持异议者必须"被迫自由"。

根据康德的正义观，只存在一种内在的或"自然的"权利，那就是自由本身："自由（独立于他人意志的约束），只要它根据某种普遍法则而

与其他所有人享有的自由共存，它就是每个人因生而为人所享有的唯一而最初的权利。”（《道德形而上学》，237）限制条件在此非常重要：我没有随意行事的自然权利；相反，我拥有不限制他人自由而运用自己的自由的权利。这个原则是“古典自由主义”的基础，现在仍然是许多西方宪法的不成文条款。

从先天原则到普遍约束着政府的人权观念，只迈出了一小步。用“人”权而非“民”权，我们援引了自然法，以及对所有地点和时间的立法作出约束的普遍原理。不仅如此，康德将人本身视做目的的强有力观念，为这些普遍权利提示了基本形式：在其拥有者手中，它们就是否决权。未经我的同意，有些事你就不能对我做出，并且这个事实使我对自己的生活拥有一种主导权，他人如果侵犯或贬损是不正当的。这种个体主权在法律上体现为一系列的权利：生命权、身体权和财产权，和平达成自己目的的权利，同他人产生法律关系的权利，等等。

尽管这样看来，康德称得上是现代人权理论的最伟大先驱，他却并未低能到认为（现在许多人以为）可以只享受权利而不尽义务。事实上，康德的权利概念在重要性方面次于义务概念。只有遵守尊重他人权利的义务，我的权利才能得到实现；正是义务动机在所有涉及市民权利的内容中被间接提及（《道德形而上学》，239）。只有在准备好付出代价时，我才能够主张权利；代价就是接受通过我的主张而施加给你的相同的义务。我尤其有义务支持正义的普遍原则，这意味着我必须接受并赞同惩罚系统；没有惩罚系统，就不会有法律和共同体的延续（《道德形而上学》，331——332）。

共和理想

康德将合法政治体制视做一个法律体系，建立时着眼于对人的尊重，根据共和原则进行组织。受法国启蒙思想家，尤其是孟德斯鸠的影响，康德认为共和政体是一种特殊形式的政府，它赋予其成员以特殊的地位。你有可能是一个独裁统治者的臣民，但是在一个共和国中，你只可能是一个公民：公民和共和国的概念是一个单一复合观念中互相依存的两个部分。在共和政体中，人民自己创建管理他们的法律，这些法律表达了“公意”（正如康德效仿卢梭所称的），被统治者的同意正是通过公意获得的（《道德形而上学》，313——314）。

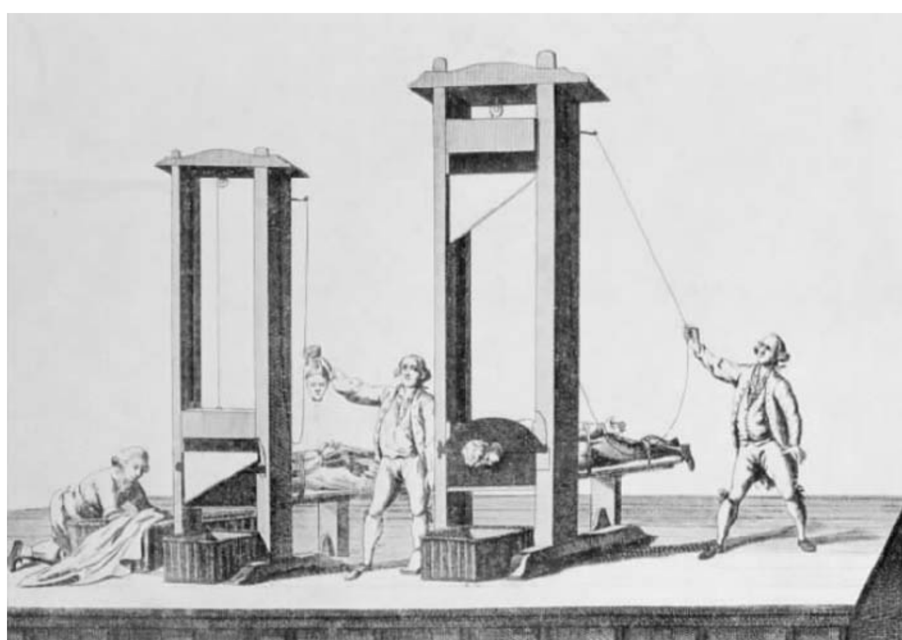


图15断头台，法国革命的象征

只有存在代议制政府，立法机关成为人民这个总体的代言人，共和政体才能存在。代表的过程将人民的内在主权转化为实在的统治权力，康德从法人模式中看到了这一点：一个集体决策的论坛，在这里人民的总体利益通过法律获得提升，而这个论坛本身又要向它制定的法律负责（《道德形而上学》，341）。如何达成代议制政府，这是康德政治哲学中的晦涩处之一（有些人认为这些晦涩应受责备）。康德曾在某处声称，“只有适合投票的人才有资格成为公民”（《道德形而上学》，314）。这表明康德是民主政体的支持者，但他随即又对上述说法进行限定，即同意法国革命者阿贝·西哀士的做法，区分主动公民和被动公民——后一个阶层不享有投票权，它包括所有无法完全独立的人。他将奴仆、未成年人、学徒以及所有妇女归入被动公民之列，认为“所有这些人缺少公民人格”，但这个事实却“无损他们作为组成人民的人所享有的自由和平等”（《道德形而上学》，315）。在别处，康德批评民主是另一种形式的暴政（《永久和平》，《道德形而上学》，101），并且坚称共和政府的观念同民主选择没有内在联系。这个问题我们不再深入探究，但至少可以肯定一点：不管康德的公民权概念同当时中欧流行的政府形式多么格格不入，它都与当今的民主观念相去甚远。

分权

康德对于代议制的描述不够完善，这个缺憾在某种程度上被他关于分权的精妙辩护所弥补；分权观念由洛克引入政治哲学，随后被孟德斯鸠深化。和孟德斯鸠一样，康德将国家的立法、司法和行政权区分开，认为每种权力都应被视做一个“道德的人”（即拥有权利和义务的负责的

行为主体），同时又承认，它们不能独立存在，必须互相依赖、互相从属（《道德形而上学》，316）。政府的要务就在于维持这些权力之间的平衡，使得人民的“公意”能够在立法会议中得到表达。康德明确地认为多数人的投票本身不能产生正当法律。需要的是这样一个立法程序，通过它，人民的不同利益能够保持平衡且服从于司法审查。只有这样，才能保障每个公民的权利并避免专制的威胁。

这部分地解释了康德对于民主的敌意。他以为，在一个纯粹的民主政体中，政府与被管理者合为一体。在这种情况下，大多数人的专制欲念会直接转化为法律，不管每个人的权利与自由是否能以此得到尊重。要尊重自由，对权力的急切运行就要有制动装置。由此，法律必须由一方制定，另一方实施，第三方裁决，而绝不是由大多数人制定和实施。

康德的共和政体同君主立宪制并无矛盾，尽管他在许多地方表达了对于权力世袭，尤其是贵族特权世袭的敌意。最终，康德没能给出民主政体的替代品，这让他的读者仍不明白，共和政体的立法机构应该如何产生，以及要想成为人民这个总体的代表，必须达到什么样的条件。看来，康德似乎将代议制共和政体视做一个理性理想，我们可以接近却永难实现。他强烈反对所有形式的突变，并在总体上支持，对不违反绝对律令的任何形式的统治权采取服从态度。不久前的恐怖事件更使康德反对革命，尤其是弑君，而他对于民主政体的态度可以用甘地描述西方文明的语言来总结，即“这个观念不错”；但对于康德来说，观念总是“理性观念”，即总是指导实践，而非描述可能的实在性。

私有财产

在公民依据正义的普遍原则所享有的权利之中，康德指出财产权是重中之重，并尝试对所有权进行一种先验演绎，以回答“对象如何属于我？”这个问题（《道德形而上学》，249）。他将感性财产和知性财产区分开，前者指一种经验关系，后者是一种权利关系（《道德形而上学》，245）。他认为，所有关于权利的一般命题都是先天的，因为它们是理性法则：因此它们涉及智力或本体领域，而从实践理性的观点看，我自己就是其中的一部分。

财产权的基础不仅仅是先天的：它们牵涉到先天综合律令，如道德法则律令。说一个对象是我的，就是在我作为自由存在者的主权上增加肯定性的东西——某种不仅包含在自由概念里的东西。哲学家们徒劳地努力使增加的东西合法化，却未发现只有通过某种先验论证才能做到，这种先验论证会表明所有权有可能成为实践理性的先决条件。康德并未成功地提出这个论证：但他正确地指出，财产权的本质显现于这种权利被滥用时所遭遇的侵犯。这种侵犯拒绝认可另一方的存在以自身为目的，因此也不假定他是个自由、理性的主体。

黑格尔随后采纳了康德的论点，认为私有财产是理性主体的自主性和自我身份在客观世界中得到实现的工具。通过黑格尔，康德的财产概念成为19世纪知识界重要政治辩论的焦点，辩论双方分别为社会主义者

及其反对者。

市民社会

在写作政治学论著的过程中，康德描述了“市民社会”——一种通过法律组织、处于最高立法权下的社会（《道德形而上学》，256——257）。康德称，在这样的社会里，必定会有财产、契约以及支持它们的法律，还必定有经济生活以及促成陌生人缔结合同的手段。因此康德提出一种货币理论，并指出货币的象征性质，认为货币是“这样一种东西，要使用它只能通过它的异化”（《道德形而上学》，286）——这个特征表明拥有金钱代表着必定拥有另外一种东西，其实就是拥有支配他人劳动的权力。所以，康德给了金钱一个“真正的定义”，即“人的劳动进行交换的普遍手段”（《道德形而上学》，287）。这个定义为19世纪对异化劳动的讨论作了铺垫，康德关于人的理论对这场讨论也有影响。

康德还讨论了性和性关系在市民社会中的地位，这使他显得不同于其他政治哲学家。他承认，性道德给自由主义世界观出了道难题。为什么国家要关注“成人在私下相互同意”的行为？尤其是，为什么道德上也要关注它，如果行为各方和其他人都没有受到损害？自由哲学家如何能不支持作为政治必要性和道德理想的性自由？

面对这个问题时，康德再次用到人以自身为目的这个概念。他大胆地（并且正确地）指出，存在着这样一种性行为，其中的另一方被视做物，而非人；可以说，其中的主体被客体所遮蔽。这就是我们说到“变态”这个词时所意指或应该意指的，这种变态违悖了对另一方和对自己的根本义务（《道德形而上学》，278——279）。康德性道德的内容（同基督教婚姻观一致，在康德时代流行）也许并不受到所有现代读者的认同。然而，正是康德首先探究性问题中的紧迫内容，探究为什么有些人会受到他人欲望的危害，为什么在我们的性遭遇中人格会处境危险。康德能够阐明这个难题，这又进一步强化了他的一个看法，即通过人的理论，他已经弄清了人类所处的形而上学困境。

永久和平

康德支持共和理想——自由和平等公民权的理想，法律在此由人民作为整体自我立法——基于以下两个理由。第一，他将共和理想视做绝对律令的先天结论。第二，他认为共和制政府是国际和平的先决条件。当个体利益凌驾于正义的要求之上，当专制权力将其意志以暴力强加于他人而获得益处时，战争就开始了。如果世界国家是以共和政体组织的，只有获得公民整体的同意才能通过一个决定，那么实践理性的先天法则在政治决策中就会发出自己的声音。战争将被排除在外，不仅因为它是一种实现集体目的的非正义手段，而且因为它是违悖公共利益的愚蠢之举。也就是说，它既和道德的绝对律令又和生存的假言律令相冲突。

然而，“永久和平”状态不可能立即实现或通过法令实现。因为，即

使是共和政体，这些国家之间仍处于一种面对面的自然状态，因此各国对于邻国是个“长期的威胁”（《永久和平》，《康德：政治学论述》，102）。必须迈出积极的步伐来扫除世界各民族之间的障碍。正如对于个人来说，废止自然状态以进入市民社会、享受权利带来的自由，这符合他们的利益；同样，对于国家来说，服从于一个共同的法律体系并超越折磨人类历史的不成熟的好战状态，也是有益的。我们应该追随“世界共和”的观念（《永久和平》，《康德：政治学论述》，105）——这个条件在现实中无法达到，却能够调节各个国家之间的交往，在不知不觉间将它们转化为联盟。这个共和国的联盟，联合于国际法，能够保证国家之间的和平。每个共和国都将支持保护他们不受侵略的法律，每个国家都将赞同一个统一的权利规则以保证他们之间的公平交往。

如其他许多散布于其政治思想中的知性结构一样，康德的“世界共和”是一个“理性理想”。这种理想学说是明显反乌托邦的。乌托邦主义者认为理想可以实现，并由此着手摧毁挡在路上的一切障碍。而康德派认为理想无法实现，因为我们活在一个不完美的世界中，受到经验环境的阻碍。理想必须被解释为调节性原则，它们指引我们走上改良的道路。因此，我们总是必须去进行修正，而不是去摧毁。

在探究其世界政府理想的过程中，康德对殖民主义进行了尖锐的批判，并声称只有在共和国联盟内，政治与道德才能够彼此一致。未达成这种联盟之前，政治家要想推进国家利益，就得依赖诡计、谎言和欺骗手段。因国家间实际关系而成为必须的保密惯例违反了“公共权利的先验公式”，即如果一个行为与开诚布公不相容，这个行为就是错误的（《永久和平》，《康德：政治学论述》，126）。我们应该致力于促成开放政府，让国家间的交往像人与人之间的交往一样满布正直和诚实，而这些都由绝对律令指导。对人的尊重应该延伸到代表我们的国家；因为他们也是人，他们的权利和义务，如同我们的一样，也要由一个单一的道德法则来界定。

康德的政治观点吸引了许多随后的哲学家和法学家，并且在他去世之后的两个世纪里仍然意义重大。之后的战争和革命使得康德的乐观主义不再流行，但他对自然法和人权的诉诸、他从先验自由的前提推出正义理论的努力却具有持久的意义。假若康德预见了毁灭他美丽故乡的那些事件（还有无数的其他灾难），预见到了对故乡居民的集体屠杀，也许他对人类天性就不再那么有信心，这种信心即使在他对正义的最抽象论证中，也透着光芒。然而，这种信心仍然激励着一些人，他们如康德那样相信，理性可以通过它直接的律令和无法实现的理想引导我们。

第八章 先验哲学

康德的后继者们认为康德使哲学发生了不可逆转的变化。但康德在世时，知识界已经就其批判体系的意义而争论不休，产生分裂。康德真如埃伯哈德所指控的那样，属于莱布尼茨学派吗（《康德——埃伯哈德争论》，107）？难道他真的相信自然世界仅仅是“有充分根据的现象”，实在性本身存在于永恒而无限的本体性实体中，这些实体的特征只来源于理性？“物自体”是承载表象的根本实体吗？在给老年康德的一系列信件中，他的弟子雅各布·贝克详述了这种解释，并试图说明它站不住脚。但如果先验哲学并不是莱布尼茨唯理论的翻版，那它为什么不是休谟怀疑论经验主义的重复？康德哲学的否定方面比其肯定方面更为明朗，在当时他被（J.G.哈曼）称为“普鲁士的休谟”。在第一部《批判》中的“二律背反”的冗长结束语中，康德强调了这个否定方面，并满怀骄傲地写到了一个方法，这个方法使得他能够突破所有之前的论证，指出某些结论并非尚未阐明，而是无法阐明。

不管是莱布尼茨派还是休谟派的解释，都无法真正站住脚。有时，康德确实会将概念说成是组织我们的知觉的“规则”（如《纯粹理性批判》第1版，126），这让人想到休谟。同时，他也的确曾对“先验地假设”一个“如其所是的事物”的领域发生过兴趣（如《纯粹理性批判》第1版，780；《纯粹理性批判》第2版，808），这使得他更偏向莱布尼茨。但是，这些叙述是有偏差的。真正的康德批判哲学并不能比附于康德的先驱，因为他推翻了前人哲学的根基。

第一个出自康德哲学的重要思想学派是费希特（1762——1814）、谢林（1775——1854）和黑格尔（1770——1831）的“主观唯心论”。他们认为，未能证明“物自体”的批判哲学已经表明，实在性应该用精神术语来构想。对象的知识是按照“假设”而非“接受”被构想的。对于费希特来说，康德的功绩就在于表明，心灵只有通过其自身的活动才能获得知识；因此，在很重要的意义上来说，知识对象就是这项活动的产物。所以，费希特在给朋友的信中写道：“我认为我比康德更能自称为一个先验唯心论者；因为他还承认诸多表象，而我则断言这表象也是我们通过创造力制造的。”心灵被等同于“先验自我”，被理解为我们所熟知的本体对象。但问题又来了，我们又是谁呢？在费希特的哲学中，先验自我变成一种普遍精神，各个单独的经验自我，与这些自我在其中消耗精力的“表象世界”一起，就是由这种普遍精神建构的；它们整体依赖于一种不可知的综合，这种综合则从“物自体”这个不竭的蓄水池中产生了自然。

叔本华（1788——1860）也受到这种解释的影响，相信康德将“先验自我”和意志等同起来是正确的（意志因此即是表象背后真正的“实体”）。对于叔本华来说，像空间、时间和因果律这些科学概念只能够适用于表象，它们将秩序强加于表象世界（或者说“玛雅面纱”——叔本华

借用自东方神秘主义的术语）。在这层面纱之后，意志开始它无尽的、不可知的以及不满足的旅程。与此相反，黑格尔拓展了费希特的观点，即已知的东西是由认识者“假设”的。他试图表明，先验演绎中所论证的客观参照物仅仅是自我意识扩展过程的第一步。精神（Geist）通过假设一个日益复杂的世界来逐渐认识自己。黑格尔将这个过程描述为“辩证的”，意在对其进行褒扬而非掩盖。他相信康德的第一部《批判》所展示的并非纯粹理性的错误，而是猜想与反驳的动态过程，经由这个过程理性不断否定自身的前进，从对片面知识的扬弃中达成了一副日益完整、日益“绝对”的实在的图景。

康德应该不会承认自己的观点回归到了莱布尼茨。“轻盈的鸽子”，他写道，“在空中自由前进的同时感受到阻力，也许会以为在真空中飞翔要容易得多。”（《纯粹理性批判》第1版，5；《纯粹理性批判》第2版，8）因此，他将任何对绝对形式的知识的掩饰都斥为非实在的，因为这种绝对形式的知识意在翱翔于有阻力的经验媒介之上。如果认为先验对象指一个实物，那这个概念就被误解了。这个概念只能被设定为一种“观点”（《纯粹理性批判》第1版，681；《纯粹理性批判》第2版，710），以便看清“纯粹知性原理只能应用于感觉对象……而不可能应用于一般事物，这些一般事物与我们能够理解它们的方式无甚关联”（《纯粹理性批判》第1版，246；《纯粹理性批判》第2版，303）。没有任何关于世界的描述可以不提到经验。尽管我们所知的世界不是我们的创造物，也不是我们视角的提纲，但它却不得不根据我们的观点被认知。所有要打破经验束缚的努力，最终都会走向自相矛盾，而且，尽管我们可能有“先验”知识的提示，这种知识却永不可能属于我们。这些提示仅限于道德生活和审美经验；它们能够在某种意义上告诉我们自己到底是谁，但当它们转化成话语时，却难以理解。哲学，一方面描述了知识的限度，一方面又总是想超越这些限度。对于这一点，康德的最终建议可以用维特根斯坦《逻辑哲学论》的最后一句话来表达：对于那些无法说出的，我们必须保持缄默。

索引

（条目后的数字为原文页码）

A

aesthetic ideas 审美观念 108——109

Aesthetic，Transcendental“ 先验审美” 40——43

aesthetics 美学 96——111

Analogies of Experience“ 经验的类比” 48——52

analytic/synthetic distinction 分析/综合的区别 28——29，68

antinomies 二律背反 62——66，73——75，100——101

appearance and reality 表象与实在 55——57

a priori/a posteriori distinction 先天/后天的区别 28——29，30

a priori concepts 先天概念 36——37，40

a priori intuitions 先天直觉 41

Aquinas，St Thomas 托马斯·阿奎那 29

argument from design 设计论证 66——67，109——111

Aristotle 亚里士多德 37，73

autonomy of the will 意志的自律 79——81

B

Batteux，l’abbéCharles 巴托 99

Baumgarten，A.G.鲍姆嘉通 8，19，52，100

beauty 美11——12，100——111；free and dependent 自由的和依附的 107

Beck，J.S.贝克 55，129

benevolence 善行 91

Berkeley，G.贝克莱 57

Boethius 波伊提乌 29

Burke，Edmund 埃德蒙·伯克 99

C

categorical imperatives 绝对律令 82——85

Categorical Imperative，the 那个绝对律令 85——87，117

categories 范畴 37——39，47——50，54，71——72

causality 因果性 24，25，27，39——40，48——52，62——66，74——75

civil society 市民社会 125

Cogito，the 思 17

common sense 常识 106——107

concepts 观念、概念 36——37，41——42，100——101

constitutive/regulative distinction 构成性/调节性的区别 69，115，127

Copernican Revolution 哥白尼式革命 39

cosmological argument 宇宙论论证 66——67

cosmology 宇宙论 62——66

Crusius，C.A.克鲁修斯 8

D

democracy 民主121及下页，123

Descartes，R.笛卡尔 17，23，34，43，44，47，70f.

dialectical logic 辩证逻辑 61——64，131——132

Dickens，Charles 狄更斯 44

E

Eberhard，J.A.埃伯哈德 52

education 教育 2

Einstein，A.爱因斯坦 66

empiricism 经验论 21，24——27，28——30，35，36，51——52，91

Enlightenment 启蒙运动 21，113，114，120

equality 平等 116

existence 存在 68——69

experience 经验 36——37，39，44——46

F

Frederick the Great 腓特烈大帝 4，10，19

Frederick William II 腓特烈·威廉二世 10

Fichte，J.G.费希特 13，130

form 形式 107——109

freedom，metaphysical形而上自由73及其后，81及其后，92——95，105——106

freedom，political政治自由 118——119，125——126

G

geometry 几何 41——42

Ghandi，M.甘地 112

God 上帝 47，66——68，95，96——97，109——111

Gödel，K.哥德尔 112

good will 善良意志 90

Green，Joseph 约瑟夫·格林 11

H

Hamann，J.G.哈曼 5，129

Hegel，G.W.F.黑格尔 66，124f.，130

Heidegger，M.海德格尔 72

Heine，Heinrich 海涅 6

Herder，J.G.赫尔德 8——9

heteronomy of the will 意志的他律 79——81

Hobbes，T.霍布斯 115

holy will 神圣意志 96

human rights 人权 118——120

Hume，David 休谟 8，19——21，24——27，35，37，39，43f.，67，78，94，129

Husserl，Edmund 胡塞尔 72

Hutcheson，Francis 哈奇森 94

hypothetical imperatives 假言律令 82——83

I

idealism 观念论 57——59，130——131

Ideal of Reason 理性的理想 66——68

ideas of reason 理性的观念 54及其后，60——61，69；

regulative employment：调节性运用 69——70，115，127

identity 身份 45——46

identity of indiscernibles 不可分辨物的等同性 23

imagination 想象 105

innate ideas 内在观念 24，36——37

intentional objects 意向性客体 59

intuition 直觉 35——36，40——42

J

Jachmann，R.B.雅赫曼 5，97

judgement 判断32——33，35——36；aesthetic 审美的97及其后

justice 正义 88f.，116——120

K

Kepler，J.开普勒 8

kingdom of ends 目的王国 87，97

J

law and morality 法律和道德 91，116——120

law of conservation 守恒定律 50——51

Leibniz，G.W.莱布尼茨8，19及其后，35，37，43，44，48，52——53，58，60，81，99，129，131

Lessing，G.E.莱辛 99

liberalism 自由主义 119

Lichtenberg，G.C.利希滕贝 17

Locke，John 约翰·洛克 35，115，121

logical positivism 逻辑实证主义28及下页

Lutheranism 路德主义 1——2

M

mathematics 数学 30，41——43

meaninglessness 无意义性 28

Mendelssohn，Moses 门德尔松 9，10，55，56

metaphysics 形而上学 28，39——40，57——59，61——62，81——82，112

Milton，John 约翰·弥尔顿 108

monads 单子 21——24

money 货币 125

Montesquieu，C.de S.，Baron de 孟德斯鸠 120，121

morality 道德性 73——75，87——92

music 音乐 6，106——107

N

natural law 自然法则 116——117

nebular hypothesis 星云假说 4

necessity 必然性 25，30，50，51，74——75，102

Newton，Sir Isaac 牛顿 8，43，50

noumena 本体 57——60，116

O

objective deduction 客观演绎43及其后

objectivity 客观性 17——21，27，30，40——41，43，44——52，73；in morals 在道德中78——79，93——94

ontological argument 本体论证 67——68

P

Paralogisms of Pure Reason“ 纯粹理性的谬误推理” 70——72

peace 和平 126——128

persons 人117及下页，125——126

phenomena/noumena distinction 现象/本体的区别 55——59；

‘well-founded phenomena’“根据充分的现象” 24，59——60

physico-theological argument 物理——神学论证

see argument from design 参见设计论证

pietism 虔诚主义 1——2

Plato 柏拉图 42，99

pleasure 愉悦 100，103——104

politics 政治 112——128

practical reason 实践理性 73——95，110——111，114，128

pre-established harmony 前定和谐 23

primary and secondary qualities 首要和次要品质 56

Principle of Contradiction 矛盾律 23

Principle of Sufficient Reason 充足理由律 23，52——53

principles 原理、原则39，47及下页，52

private language argument 私人语言论证 46——47

property 财产 124——125

psychology/philosophy distinction 心理学/哲学的区别32及下页，34——35

punishment 惩罚 120

pure reason 纯粹理性 30，52——72

Purgstall，Count 帕格斯达尔伯爵 4

purposiveness 合目的性 99，107——109

R

rationalism 理性论 21——23，35，54及下页，70——72

Rawls，J.罗尔斯 116

reason 理性 60——62

reason/cause distinction 理性/原因的区别 77——79

reason/passion distinction 理性/激情的区别 91——92

Refutation of Idealism“ 驳斥唯心论” 45——47，57

Reinhold，K.L.赖因霍尔德 10

religion 宗教 10——11，96——97

representation 代表 121

republicanism 共和主义11，113，120及下页，123，126

respect for persons 对人的尊重86，90——91，117及下页，125——126

revolution 革命 113，123

rights 权利 6——8，87，90，118——120

Roman law 罗马法 116——117

Rousseau，Jean-Jacques 卢梭 6，8

Ruhnken，David 鲁思肯 2

S

Sartre，J-P.萨特 75

scepticism 怀疑论 24——25，33——34，35，46——47

Schelling，F.W.J.von 谢林 130

Schopenhauer，Arthur 叔本华 130——131

Schulze，G.E.舒尔策 56——57

science 科学 30——31，43，50——52，59，65——66，100

self 自我 17——19，25，70——72，81——83

self-consciousness 自我意识 34——35，39，43——44，55——56，70——72

sensation/experience distinction 感知/经验的区别 36——37

sensibility 感性 35——37，40——42

separation of powers 分权 121——122

sex 性 11——13，125——126

Shaftesbury，third Earl of 沙夫茨伯里伯爵 87，94，99

Sieyès，Emmanuel，Abbé西哀士 121

social contract 社会契约 115——116，118

soul 心灵 70——72

space 空间 23，27，40——42，62——64

Staèl，Mme de 斯达尔夫人 10

subjective deduction 主观演绎 39——40

subjectivity 主观性 19——20，35——36，43ff.

substance 物质 22——24，37，40，43，48——52

synthesis 综合 35——36，105

synthetic a priori 先天综合 28，33，39——40，42，47ff.，77，84——85，102

T

Tarski，A.塔斯基 112

taste 鉴赏力100及下页

theology 神学 66——68

theoretical entities 理论实体 59

thing-in-itself 物自体 27，30，48，55——57，60，65，76，129——130

time 时间 23，41——43，45——46，51，62——64

transcendental deduction 先验演绎 33，44——47，70——72

transcendental freedom 先验自由 74——45，76——77，79——92

transcendental idealism 先验观念论 27——28，33——35，47，54——59，129——133

transcendental objects 先验客体 33，58，94，99——100，132

transcendental psychology 先验心理学 70——72

transcendental self 先验自我 76——77，80，81——82，94——95，130

Transcendental Unity of Apperception 统觉的先验统一43——44，70——71，76

U

unconditioned totality 绝对整体性 60，62，93——94

understanding 知性 32——53，60——61

unity of consciousness 意识的统一 43——44，70——72

unity/identity distinction 统一/同一的区别 45——46

universalism 普遍主义 114，115

universality of judgements 判断的普遍性 30——31

universality of moral laws 道德法则的普遍性85及其后

universality of taste 鉴赏力的普遍性 102

V

Vienna Circle 维也纳学派 28

W

Wagner，Richard 瓦格纳 109

will 意志 78

Winckelmann，H.温克尔曼 99

Wittgenstein，Ludwig 维特根斯坦 46f.，58，72，132

Woellner，K.von 沃尔纳 10——11

Wolff，Christian von 沃尔夫 8，19

Z

Zedlitz，H.von 策德利茨 10

编者说明

《康德》（Kant）原著有第一版和修订版两个版本，均出自牛津大学出版社。本书引进的是修订版，编辑过程中对第一版中译文（《康德》，罗杰·斯克拉顿著、周文彰译，中国社会科学出版社1989年9月版）在部分术语和表述方式上有所参考。特此说明，并向译者周文彰先生致谢。

2010年12月

A Very Short Introduction

牛津通识读本

克尔凯郭尔

Kierkegaard

[英国] 帕特里克·加迪纳 / 著

刘玉红 / 译

译林出版社

克尔凯郭尔

【英国】帕特里克·加迪纳　著

译林出版社

版权信息

Copyright © Patrick Gardiner 2002

Kierkegaard was originally published in English in 2002.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字：10-2007-046号

书　　名：克尔凯郭尔

作　　者：【英国】帕特里克·加迪纳

译　　者：刘玉红

责任编辑：何本国

ISBN ：9787544732737

关注我们的微博： @译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录

扉页
版权信息
前言
缩略语
序言
第一章 生平与个性
第二章 哲学背景
第三章 一个时代的不道德性
第四章 存在的模式
第五章 真实性与主观性
第六章 自由与自我
第七章 结语
索引

前言

克尔凯郭尔的著作涉猎广泛，纷繁复杂，对他的思想进行简短的介绍不是一件容易的事情。我没有试图涵盖其全部思想的不同方面，而是觉得着重介绍与他那个时代的学术和文化主题最有关联的方面比较好。走笔之间，我努力追溯促使他形成自己关于伦理和宗教地位的独特观点的种种因素，同时指出他对后来的思想史在哪些方面产生了影响——我们虽然没有及时认识到这些影响，它们却是重要的。本书内容有限，无法讨论他的其他许多作品，包括他对宗教生活之本质最为直接的论述，而他认为人们应该理解这一本质。

本书第四章的部分内容来自我几年前在英国电影学院所作的一次演讲，演讲内容已经发表。在本书中，这些内容已经作了相当的修正和改动。

缩略语

本书在提到克尔凯郭尔的作品时，使用以下的缩略语[1]：

CA　《焦虑的概念》，R.童特和A.B.安德森译，普林斯顿大学出版社，1980年。

CUP　《最后的非科学附言》，D.F.斯温森和W.劳里译，普林斯顿大学出版社，1941年。

EO　《非此即彼》，两卷，D.F.斯温森、L.M.斯温森和W.劳里译，普林斯顿大学出版社，1959年。

FT　《恐惧与颤栗》和《重复》，H.V.宏和E.H.宏译，普林斯顿大学出版社，1983年。

J　《索伦·克尔凯郭尔日记》，A.德鲁译，牛津大学出版社，1938年。

PA　《当今时代》，A.德鲁译，丰塔纳图书馆，1962年。

PF　《哲学片断》，D.F.斯温森译，H.V.宏校订，普林斯顿大学出版社，1962年。

PV　《吾书之观点》，W.劳里译，哈珀和罗出版社，1962年。

SD　《致死的疾病》，H.V.宏和E.H.宏译，普林斯顿大学出版社，1980年。

SLW　《人生道路的各个阶段》，W.劳里译，索肯图书，1967年。

【注释】

[1] 为方便读者阅读，译文中用中文书名代替原文的缩略语。——编注

序言

刘放桐

译林出版社约我为他们即将出版的帕特里克·加迪纳的《克尔凯郭尔》一书写个序言。我翻阅了该书清样，感到这是一部介绍克尔凯郭尔哲学思想的优秀著作，值得向读者推荐。

本书英文原版是牛津大学出版社“牛津通识读本”丛书中的一种，副标题为“非常简短的导论”。但作者对克尔凯郭尔思想的介绍实际上超出了“简短的导论”的范围。他从克氏的思想理论背景（特别是休谟、康德、黑格尔等人的理论）、其思想的形成过程（包括与费尔巴哈、马克思等同时代思想家的对比）和基本理论倾向以及对存在主义等往后西方哲学的影响等方面对克氏哲学作了全面、系统和具体的阐释，可以说是一部相当完整的关于克尔凯郭尔的论著。克尔凯郭尔的思想体系相当复杂，他怪诞的个性以及隐喻和非逻辑的文风更增加了对他的理解的困难。但是本书作者对克尔凯郭尔的理论作了清晰的梳理，读者从本书的各章节中不难领悟克氏有关思想的脉络。作为一部通俗著作，本书的写作很是成功。正因为本书各个章节对克氏哲学的主要内容都已有清楚的介绍，我在此不拟全面提及，仅想结合克氏的生平活动及他反黑格尔主义的基本理论倾向，从西方哲学近现代转向的角度谈一下对他的评价问题，供读者们参考。

索伦·奥比·克尔凯郭尔（Søren Aabye Kierkegaard，1813——1855）是19世纪上半期的丹麦哲学家和神学家，但他在哲学和宗教上又都具有明显的反传统和反潮流个性。这种个性与他的家庭环境和个人生活经历有一定联系，但更重要的是适应了所处时代酝酿着的西方哲学从近代到现代转向的历史潮流。

克尔凯郭尔出身于一个虔诚的基督教徒家庭，其父一直严格以旧约的精神治家，使整个家庭弥漫着浓烈的宗教气氛。他虽因经商致富，但常为贫穷时诅咒过上帝以及有过通奸行为而自认有罪，担心上帝惩罚，惶惶不可终日。后妻和五个子女先他逝世，更使他备感震惊，深信这是上帝特意使他领受无穷的痛苦和孤独。他的这种阴暗低沉的心态对小儿子索伦产生了深远的影响。索伦有先天生理缺陷，体弱多病；他虽然聪颖过人，但生性孤僻内向，行为怪诞，以致同其父一样终生都为有罪和受惩的宗教情感支配。他后来在日记中谈到：“我早年的全部生活环境笼罩在最黑暗的忧郁以及最阴沉的压抑的迷雾里，竟至于弄成我现在的样子，实在是没有什么奇怪的。”[1]

克尔凯郭尔1830年进哥本哈根大学学习神学、哲学和文学，他对戏剧、音乐也有浓厚兴趣，但这些并未改变他为恐惧和颤栗支配的反常心态。1836至1837年间他曾一度沉醉于放浪形骸的生活，然而这并没有使他摆脱阴沉心态，反而带来更大的精神空虚，使他重新陷入了恐惧和绝望之中。1838年其父死后，他本来可以摆脱父亲的影响，开始自己的

精神生活；当时与一位叫雷吉娜的姑娘的交往，也燃起了他追求新生活的热情。然而1840年他们订婚后不久，他重又为恐惧和忧郁情绪支配，感到在献身上帝与步入婚姻之间只能二者择一，一年以后遂解除婚约。以后他的生活更为孤僻，心态也更为反常，甚至近乎疯狂。克尔凯郭尔正是在这种精神状态下从事哲学、神学及文学等研究和创作的。这使他必然与西方近代哲学的理性主义传统迥然相异。1841年他在完成硕士论文《论讽刺概念》后曾去柏林听谢林的反黑格尔的课。他不仅反对黑格尔的绝对理性主义体系，也认为谢林思维混乱，其形而上学软弱无力。1842年5月他回到哥本哈根，靠所得遗产过活。从这时起到1846年完成了其最主要哲学著作。晚年他几乎将全部精力转向宗教，写了大量宗教论著。但正像在哲学上反对传统的理性主义一样，他在宗教上也反对对宗教神学作理性论证的潮流，并由此与官方教会发生过激烈冲突。

克尔凯郭尔被认为是使欧洲哲学发展发生近现代转型的重要人物之一。他所实现的转型的主要内容就是以孤独的、非理性的个人存在取代脱离人的客观物质或理性意识的存在来当做哲学研究的主要内容，以个人的非理性的情感活动，特别是厌烦、忧郁、绝望等悲观情绪代替感性或理性认知，特别是代替黑格尔主义的纯思维、理性和逻辑来作为揭示人与世界及上帝的真谛的出发点，而这也正是他的全部哲学和宗教研究的出发点。

克尔凯郭尔哲学的某些内容被认为得自他个人反常的、非理性的经验，其中有的甚至还带有他个人的自传色彩。然而更为重要的是他受到欧洲，特别是德国哲学发展中的非理性主义潮流的强烈影响。这种潮流自19世纪以来日益明显，甚至有取代传统理性主义之势。在克氏开始活动的19世纪40年代，曾在德国哲学中占统治地位的黑格尔主义迅速衰落，受到了来自不同方面的批判，其中就有叔本华、后期谢林等人从非理性主义立场进行的批判。黑格尔学派也由之分化解体。青年黑格尔学派越来越倾向于用非理性主义精神来重新解释黑格尔；对当时德国思想发生过相当大影响的德国浪漫主义作家也有此倾向。欧洲和德国哲学中的这种非理性主义思潮在丹麦也产生了很大影响，并深深地吸引了克尔凯郭尔。他对谢林之把实在当做个人伦理上的实在的论述，以及德国浪漫主义者企图在孤独的个人的主观体验中去把握真正的实在和内在的无限性的观点都极为赞赏，并把它们与基督教传统中的非理性主义方面联系起来。他的哲学正是欧洲哲学和宗教中的非理性主义思潮发展的产物。

克尔凯郭尔明确地把自己的哲学与传统哲学对立起来，特别是把对以黑格尔为代表的理性主义的批判当做自己哲学的根本方向。对黑格尔主义的批判几乎成了他全部著作的一根轴线。他认为，黑格尔哲学的根本错误在于把逻辑必然性当做实在的统一性的最高原则以及理性和实在的统一性的保证，并由此陷入了“客观主义”。因为黑格尔把纯逻辑，即纯思维或者说客观精神当做一个具有普遍性和必然性的统一整体和封闭的系统，当做唯一真实的存在，并企图由此推论出其他领域的一切。世界无非是这种客观精神的必然显露，一切具体的、特殊的存在无非是这

个普遍存在的实例，是这个整体中的某一阶段中的某一成分。按照这种观点，个人的存在也是被决定的，因为个人也无非是这种普遍的、纯思维的偶然的表现。人的自由是一种被理解了的必然性，人的道德和宗教情感是普遍理性的附属品。这样人实际上失去了自己的自主性和独立性，失去了作出决定和进行选择的可能性，失去了自己的个性和自由，从而也将使自己忘却了对所发生的事件的责任，取消了个人从伦理上对待自己和世界的可能性。黑格尔哲学是一种用思想整体来牺牲个人、使人非人化的哲学，是对人的地位和尊严的一种蔑视。

值得提到的是：克尔凯郭尔在批判黑格尔时，竭力驳斥老年黑格尔派把黑格尔的体系看做是对基督教的充分论证的观点。后者认为，基督教并不认为理性和信仰这两种因素是人类精神的两种相互对立和排斥的东西。尽管它们各有特点、不能相互取代，但它们有着必然的联系，形成为人类精神和意识的一个统一整体。从圣保罗开始，基督教就力图将希腊的理性文化与犹太的信仰文化融为一体，而这种努力在黑格尔体系中得到了最后的完成。黑格尔哲学是对基督教信仰的一种思辨的论证。克尔凯郭尔认为黑格尔主义对基督教和宗教生活以及信仰本身的思辨论证完全是虚妄的。其全部论证都犯了亚里士多德在《前分析篇》中早已指出的循环论证的错误，即把待证明的结论当做前提。黑格尔待证明的结论是他的纯逻辑体系的统一性和实在性，然而他却总是把这种统一性和实在性当做他的整个论证的前提。这样他的论证必然似是而非。

克尔凯郭尔如同黑格尔一样企图把具有单一性和偶然性的个别存在与绝对或上帝联系起来，但两人在建立这种联系上方向相反。黑格尔认为唯一真实存在的是作为纯逻辑、纯思维的绝对，从而企图用逻辑必然性来建立这种联系。克尔凯郭尔则认为真正作为绝对存在的是超越理性思维和逻辑的上帝。每一个人的真正存在和自由是在上帝面前的存在和自由，它们的获得不是依靠理性和逻辑，而是依靠人与上帝的直接（没有中介）接触，即个人以自己独特的方式对上帝的内心体验，或者说作为可能性存在的人自主和自由地趋向上帝的活动。

总的说来，克尔凯郭尔对黑格尔的批判是围绕着可能性与必然性、个别存在与绝对（上帝）、信仰与理性等之间的关系来进行的。从克尔凯郭尔驳斥老年黑格尔派关于黑格尔主义是对基督教的最后证实这一观点来看，他的批判似乎是一种护教论意义的批判。然而，克尔凯郭尔批判的是对理性和逻辑必然性的崇拜，他在强调可能性优先的名义下强调人的非理性存在的意义以及人的个性和自由。从这种意义来说他的批判可谓改变了黑格尔哲学所体现的理性主义思维方式，将西方哲学发展引向后黑格尔时代，也就是现代哲学发展的时代。

在克尔凯郭尔在世及死后的几十年内，他的哲学只流传于丹麦少数崇拜者圈子里。1877年丹麦著名文学批评家布兰代斯（G.M.C.Brandes，1842——1927）对他作过高度的评价。19世纪末20世纪初，他开始受到德、奥等国一些学者的注意。他对传统宗教的反叛为瑞士神学家卡尔·巴特（Karl Barth，1886——1968）等新正统派神学

家所称道，他在心理学方面的创新思想受到了弗洛伊德的赞许。但只有当本世纪存在主义在欧洲出现和盛行起来后，由于他的理论成了其重要理论来源，克尔凯郭尔才被视为存在主义的先驱而在西方哲学界享有盛名。法兰克福学派的一些学者也承认他们受到克尔凯郭尔的启迪。存在主义等当代流派被认为继承和发挥了19世纪中期以来西方的非理性主义哲学思潮，作为存在主义先驱的克尔凯郭尔也由此被公认为是这一思潮的重要开创者之一。正因为如此，有的西方思想家认为，“就其一生和著作的影响来看，克尔凯郭尔更多地是属于20世纪，而不是属于他自己那个世纪”。[2]

2009年3月31日

【注释】

[1] 《克尔凯郭尔日记选》，晏可佳、姚蓓琴译，上海社会科学出版社1992年版，第24页。

[2] J.C.列文斯顿：《现代基督教思想》，何光沪译，四川人民出版社1999年版，第604页。

第一章
生平与个性

不止一次，克尔凯郭尔把天才比做逆风而上的雷雨。提出这个比喻的时候，不知道他是否想到了自己。不过，就他的学术生涯而言，这个比喻倒不失贴切。他像马克思和尼采一样，以勇于反叛19世纪的思想而闻名。他们在各自的著述中有意识地对抗自己那个时代的主流思潮和传统。直至去世之后，他们的重要观点才获得广泛的接受。

就克尔凯郭尔而言，人们对他的接受来得特别慢。他用丹麦语写作，与他同时代的丹麦人认为他是一个“多余的”人，至少他自己是这么看的。或许时人没有读他写的东西，或许他们读了，但误解了其中的内在含义。他于1855年去世，之后不久他的著作就有了德文译本，但开始并没有产生什么影响，只是在第一次世界大战期间和结束后，它们在中欧的影响才变得日益显著。他之所以获得至今仍无可争辩的世界声誉，是因为他的名字首先和存在主义联系在一起，这一哲学运动在20世纪30至40年代闻名于世。作为一位思想家，他可能显得晦涩、充满争议、难以分类。然而，他确实是一个不可忽视的人物。

对于死后的声名，克尔凯郭尔即使能够知道也不会感到奇怪。他自己曾自信地预言了这一点。他说，终有一天，人们将认真研究他的著作，赞赏书中独特而深邃的见解。至于这个预言是不是让他感到纯粹的满足，那是另外一回事。他提到未来世人对自己的重视，只是把这看做一个事件，并非为了孤芳自赏，反倒是一种讽刺的评论。他把将来那些会赞许他的人称为“教授”。换句话说，他在世时那些自鸣得意的学术机构的未来成员正是他痛批的对象。诚然，在这一点上，他的学术生涯愈接近尾声，他的观点便愈发尖锐，这和他对教会的憎恶愈来愈明显是一样的。话说回来，他对学术机构的敌视源自更早的时候他对某种东西产生的深深的怀疑，他认为这种东西对自己那个时代的学术氛围是有害的。这种东西便是被他称为“对客观性的错觉”的成见。一方面，这种成见用一层层的历史解说和伪科学推理来窒息主观经验的重要核心。另一方面，它喜欢从抽象的理论角度来探讨思想，根本不去考虑这些思想对于具体的世界观有何意义，对于活生生的人所承担的义务有何意义。克尔凯郭尔所有的著述都以这样或那样的方式证明了个体在面对这些倾向时需要强化自我的完整性，而他自己的个人生活可以说就例证了这一点。他的创作和他作为个体的存在相辅相成，不可分离，二者的关系忠实地记录在他浩繁的日记中。克尔凯郭尔二十一岁开始写日记，这些生动的文字有助于我们了解他奇异而复杂的个性中那迷宫般的隐秘之处。

索伦·奥比·克尔凯郭尔于1813年5月5日生于哥本哈根，是家里的第七个孩子。父亲米凯尔·佩德森·克尔凯郭尔是一个退休的针织品商人，年轻时是个农奴，后来获得自由人的身份。之后，通过自己的努力，也因为从一个叔叔那里继承了一笔价值不菲的遗产，他成了一个富人。在第一个妻子过早去世后，他娶了亡妻的女仆，生下克尔凯郭尔。母亲是个

文盲，在儿子的成长过程中，她起的作用并不明显。相反，父亲对他产生了极大的影响。父亲自学成才，做生意十分精明，同时，他还是个虔诚的路德教会信徒，笃信义务和自律。克尔凯郭尔曾回忆，小时候，父亲要求他“绝对服从”自己。不过，令他印象最深的却不是这一点。父亲相信自己和他的家庭生活在神秘的诅咒之下，尽管物质生活丰裕，但他时时认为会遭到上天的惩罚。父亲的这些思想使克尔凯郭尔生活在阴郁和宗教的罪感之中，这对他日后的生活产生了很大的影响。这个做儿子的曾在其日记中回顾道，“从很早的时候开始，这一黑暗的背景便成了我生活的一部分”。他记得，“父亲使我的灵魂充满了恐惧，还有他那可怕的忧郁，以及我没有记下来的这种父子关系中所有的事情”（《日记》第273页）。



图1克尔凯郭尔像，作者不明。

在任何时候，他从不低估困扰自己的残疾和困难。不过，还是有人说他从小被当成一个“疯子”来培养，这些尖锐的话让我们不难理解为何克尔凯郭尔对自己的成长方式颇有微辞。即便人们说这样的话是因为他的父亲，他对这个男人的感情仍是矛盾的：父亲活跃的——哪怕是怪异的——想象力令他着迷，父亲的才智和雄辩令他印象深刻。他在记忆中对父亲怀有深沉的认同感，这种认同感奇怪地糅合了敬爱与惧怕。

克尔凯郭尔儿时的一个伙伴称他在家里的生活是“严格与怪异”的神秘交融，而在私立学校的学习也没有让他获得多少解脱。他是一个男孩，可身体羸弱，行动笨拙。他认为自己的外表毫无魅力，对此他又极为敏感。于是他从不参加体育活动，经常成为别人欺负的对象。不过，在别的方面，他可毫不示弱。很快，他发现自己智力超群。后来他承认，当受到威胁时，这一点成了有效的自卫武器。他言辞锋利，容易伤人，尤其善于发现他人的弱点。据传，他擅长揶揄，喜欢挑衅，能把他的同班同学说得直掉眼泪。结果，他和周围的人变得疏远起来，成了一个孤独内向的人，令人忧惧，不讨人喜欢。他的同窗所描绘的这一形象可能不太吸引人，不过却预示了他成人后最直接、最引人注目的特征，即思想特立独行，讽刺入木三分。1830年，十七岁的克尔凯郭尔到哥本哈根大学求学。开始一切尚好。第一年，他选修的基础课程十分广泛，包括希腊语、拉丁语、历史、数学、物理和哲学，并以出色的成绩通过相关的全部考试。接着，他踵武自己的兄长彼得，开始攻读神学学位。彼得具有学术研究的天赋，但十分自负。当时，彼得已提前修完课程，正在德国攻读博士学位。克尔凯郭尔的学习进展则没有如此顺利。他对攻读学位逐渐失去兴趣，到1835年，他写信给一位朋友，说上课对他来说味同嚼蜡，他“更喜欢一种自由的、也许……多少不太确定的学习，不喜欢客饭，因为客饭事先就让人知道一周的每一天有哪些客人，要准备什么饭菜”（《日记》第9页）。如此描述自己对学习的态度，实际上反映了他当时追求的生活方式，这种方式似乎是在有意反抗家庭让他接受的严肃理想和严苛戒律。他经常大手大脚地花钱买衣服穿、买酒喝，欠债后，让父亲代为偿还。他还常常接二连三地参加各种宴会，光顾咖啡馆和餐馆，经常去戏院和歌剧院，用他自己的话说，当时“穿着时髦，鼻子上架着眼镜，嘴里叼着香烟”。



图2哥本哈根新广场，**1865**年。克尔凯郭尔生于此城。

克尔凯郭尔曾说自己是个双面人——“一面开颜，一面啜泣”（《日记》第47页）。尽管从表面上看，他非常享受自己那迟迟不能毕业的读书生活，但从这一时期的日记看，他非常不满自己这种空虚的存在状态，不满自己无法找到生活的中心或重心。一方面，他悲叹追求感官享受是徒劳的，清醒后只会留下厌倦和压抑；另一方面，他对自己当时所学的东西很不耐烦，认为那只是单纯地、刻板地追求知识和知性——“如果真理就站在面前，客观、清晰，根本不在乎我是否了解它，如此，了解又有何用？”（《日记》第15页）相反，他谈到自己需要发现一种“思想”或“生活观”，让他可以毫无保留地审视自我，并且借此来羡慕地仰望那些“伟大的人物”。对这些大人物来说，只要是自己眼中最有价值的事业，他们都会不顾一切、全心全意地投身其中。事实上，有一段时间他甚至觉得，去做一个一心一意的犯罪大师也是挺吸引人的。没错，他读书勤奋，抛弃了神学，转而学习哲学和文学，后两者为他提供了一块训练想象力和批判力的沃土。不过，这样一来，他感到自己基本上成了一个生活的旁观者，而不是一个行动者，永远在重新体验他人的经验和思想，却无法拥有任何属于自己的东西。因此，他认为自己生活在“虚拟语气”而不是“陈述语气”中，绝望地把自己的处境比做一颗不会移动的棋子。



图3克尔凯郭尔以两面神杰纳斯自况，自称“一面开颜，一面啜泣”。

表面上看，克尔凯郭尔的这段生活充满欢乐、无忧无虑，但可以说，其背后是深深的无力和困惑之感。这种感觉一直持续到1838年。那一年，父亲突然去世。父子俩的关系向来既分外亲密又令人不安，可以想见，这一事件对克尔凯郭尔的情感产生了巨大的影响。相对而言，比较难以预料的是，这种影响以何种形式出现。克尔凯郭尔一家有七个孩子，只有两个活了下来。克尔凯郭尔大概以为，父亲注定要比自己和兄长活得更久，可事实并非如此。于是，他认为父亲的死是为他作出了某种“牺牲”，为的是“可能的话，我会变成某种东西”（《日记》第62页）。所以，尽管继承的遗产可以让他过上舒适的生活，不必为生计去求学，但他还是认为自己现在有义务去完成大学课程，以了却父亲的夙愿。他马上认真备考，于是在两年内，思想和前途发生了极大的变化。父亲去世后不久，他出版了自己的第一本书，《来自一个生者的手稿》。此书研究的是汉斯·安德森作为一个小说家的局限性。1840年7

月，他终于获得了神学学士学位。同年9月，他宣布与特克尔·奥尔森的女儿订婚。特克尔·奥尔森是一位高官，出身名门。第二年11月，克尔凯郭尔在一所神学院开始进修牧师的训练课程，同时动笔撰写硕士学位论文。总而言之，作为一个业余艺术爱好者和一个花花公子的生活被远远抛在身后，他似乎打算成为一个负责任的丈夫，为谋到一种正式的职业身份而学习。

然而，这一切仍然不过是骗人的假相。克尔凯郭尔无法忘记自己和雷吉娜·奥尔森的婚约，这对他日后的发展——无论是作为一个普通人，还是作为作家——无疑将起到相当重要的作用。对于这一段记忆，他在日记中无数次提到，在不同阶段的创作中也经常有所暗示。不过从他后来的陈述来看，他在心中一开始就挣扎在结婚的念头和虚幻的氛围——至少他是这样看的——二者间的矛盾之中。这一矛盾笼罩了两人当时的关系。表面上看，外人的印象是他在努力做着自己的身份要求他做的一切，生活很正常。其实，他觉得，从求婚得到接受的那一天起，自己就后悔了。随着时间的流逝，怀疑和焦虑变得越来越强烈，不过，他一直小心隐藏这样的情绪。将近一年后，他退回婚戒，让雷吉娜忘了那个送她婚戒的男人，因为他无法让一个姑娘幸福，请她原谅。在此后的一段时间里，雷吉娜努力挽回，而他决定摆出一副冷漠的样子来加以拒绝。后来他说，这样做，是因为当时相信，只有这样才能“把她推出去，嫁为他人妇”。

无论外界如何看待他的退婚行为——当时他没有采取任何办法为自己挽回一点名声，克尔凯郭尔后来声称，退婚是他自讨苦吃，内心饱受煎熬。这一点是毋庸置疑的。提到当时的情况，他认为自己不得不作出这个痛苦的决定，而这一决定使他在情感上受到极大影响。他相信自己的决定是对的，可这却丝毫未能平息苦闷。不过必须承认，对于这一决定的背后原因的实质，他有些躲躲闪闪。有时，他感到是“忧郁”导致他的无能为力；有时，他又觉得自己的个性与世不容；还有些时候，他把自己称为一个“与众不同的”人，这使他最终无法与他人建立婚姻关系，因为这对他要求太高。不过，无论此事真相如何，毫无疑问，与雷吉娜·奥尔森分手代表了他生活中一个关键的转折点。虽然献身于基督教这一点已经不可改变，但是，他不愿再认真考虑以兄长为榜样，成为一名神职人员。相反，他成了一个独身的隐居者，利用父亲的遗产带来的丰盈收入，全心全意地投入到写作中。“写作，”他此后曾说道，“就是我的生活。”



图4克尔凯郭尔的居所阿赫特韦格豪斯（**Achtwegehaus**）。

的确，他的写作已在进行当中。也许由此可以看出克尔凯郭尔矛盾的心态。在当时，不幸的婚约所牵涉到的感情问题丝毫没有影响他的工作。相反，如果说有什么影响的话，那就是感情的波折起到了相反的效果，大大激发了他的创作激情：第一个成果就是硕士学位论文——《论讽刺概念：以苏格拉底为例》，他不到一年就完成了这篇论文。论文复杂晦涩，评审们为此感到苦恼，其中一个抱怨这篇论文冗长啰唆、矫揉造作。克尔凯郭尔在论文中运用了独特的研究方法，这可能也使他们感到了惊讶。这篇论文预示——至少是间接地暗示了他日后诸多作品的特点：在某些方面对广受尊敬的黑格尔哲学进行批判。同时，他间接地但随时地利用自己个人的经历来刻画自己作为一个浪漫主义讽刺家的形象，认为自己是这个世界中的“陌生人和局外人”，和他人及自己永远存在着隔阂。尽管当时人们对这篇论文持有种种保留意见，它还是在系里获得了通过。

同年（1841）晚些时候，克尔凯郭尔离开哥本哈根去了柏林，目的是进修谢林开设的一门课程。谢林是一位德国哲学家，青年时和黑格尔过往甚密，后来却与他分道扬镳。现在他的观点与黑格尔的思想水火不相容，他也以此而闻名。开始，克尔凯郭尔对谢林颇有好感，赞同他的这一观点：黑格尔试图把具体现实这一领域等同于对一般概念或范畴的阐述，却没能把握本质和存在的关键区别。当谢林的讲授从否定的批判转到实证的思辨时，克尔凯郭尔却越来越生气，认为谢林思维混乱，自命不凡，认为他那一套形而上的学说“软弱无力”。无论如何，他至此已经完全投入到属于自己的“创业”活动之中。他于次年2月给自己的兄长写了一封信，称“谢林满口胡言乱语，令人无法容忍”。接着又说，他已

经决定返回哥本哈根，完成“手头上的一本小书”（《日记》第104页）。这本书就是《非此即彼》。在此后的几年里，他接二连三地写出一系列关于哲学、文学和心理学的著作，《非此即彼》是第一本。它绝不是一本“小书”，1843年初它出版了，是厚实的两卷本。八个月后，《重复》和《恐惧与颤栗》面世了，接下来是《哲学片断》和《焦虑的概念》（两本均出版于1844年6月）、《人生道路的各个阶段》（1845）和《最后的非科学附言》（1846）。这些著作都以不同的笔名出版，它们并没有使克尔凯郭尔这一时期的创作趋于枯竭：他同时还以真名发表了《十八训导书》。和那些以笔名发表的著作不同，这本书具有明显的宗教性质。不管以什么标准看，如此多产都是惊人的，不过，这一成就也使他付出了相当的代价。将近五年中，他“像教会文书一样在工作间里埋首耕耘，几乎一天也没有休息”，心神疲惫。在完成《附言》[1]后，他曾考虑放弃写作，到乡间过日子——这并不奇怪。然而，不管他有什么样的计划，还是被一件事打乱了，这件事在他的心灵中烙下了不可磨灭的印记。

1845年12月，一部文学论文集出版，其中有一篇文章讨论克尔凯郭尔的《人生道路的各个阶段》，作者是P.L.默勒。在谈到克尔凯郭尔对待雷吉娜·奥尔森这件事上，文章言语苛刻，含沙射影。克尔凯郭尔是在求学时代认识默勒的，默勒现在雄心勃勃，要成为一名大学教授。克尔凯郭尔看不起默勒的人品，他也知道默勒偷偷向《海盗》投稿。《海盗》是一份讽刺周刊，讥讽的是哥本哈根的名人，不过之前对克尔凯郭尔还算尊敬。克尔凯郭尔对这篇文章很生气，也知道它出自谁手，于是他写了一篇文章，尖锐地回击默勒，揭露他和这本声名不佳的杂志有秘密联系。同时，他也攻击《海盗》，将自己列为它的受害者之一，并暗示受到这样的刊物尊敬比受它攻击更丢脸。克尔凯郭尔的恶语反击的确大大损害了默勒的名声和前途，不过也为他自己招来了并不好受的还击。《海盗》的编辑接受挑战，图文并茂地嘲笑克尔凯郭尔，一周接着一周拿他示众，不管是他的外貌还是他的习惯，他们都不放过。这种公开的羞辱深深地刺痛了他的心，下面这段日记清楚地说明了这一点：

> 只要《海盗》一声令下，连屠夫的儿子可能都觉得自己满有理由侮辱我。大学生看到某个名人被踩在脚下，高兴不已，开怀直乐，咯咯傻笑。大学教授们嫉妒我，暗中支持这种攻击，并散布谣言，当然还要加上一句，说这是奇耻大辱。我哪怕仅仅是去看一个人，也会被恶意歪曲，四处传播。如果《海盗》知道这件事，就会印出来，让全国人民都来一饱眼福。
>
> （《日记》第161页）

他继续抱怨：甚至连那些他喜欢与之为伍的人和他在一起时也感到尴尬或气恼。他们担心自己受到连累，成为讽刺的对象——“到最后，唯一可做的事情就是撤退，只和那些我讨厌的人交往，因为和其他人交往真令人羞耻。”

他希望得到熟人的支持，却遭到他们抛弃。这一说法可能有道理，

也可能不太准确，不过，它肯定说明了在人生的这一阶段他所经受的偏执而孤独的体验。然而，随着时间的流逝，克尔凯郭尔开始更为积极地看待自己的处境以及导致这一处境产生的行为。他不仅勇于反抗某一爱管闲事的杂志的威胁，而且准备独自承担这种反抗的后果。并且，他通过自己的亲身经历，了解了人们怯懦的从众心理，对个人的正直缺乏尊敬。在有了这些经历之后，他终于放弃原先退隐田园的想法。他相信，目前“文学的、社会的和政治的形势”要求一个“超凡脱俗者”准备以真理的名义来说话。这里的真理是基督教的真理。他认为自己的才学和品性适合担当这一任务。无疑，他怀着神授的使命感，决意一直忠实于自己的创作事业。他认为自己有必要再次“驶入广阔的大海，无论是否受神之恩惠，都完全听命于上帝”（《日记》第192页）。

因此，尽管1846年的事件带来的创伤不断出现在记忆中，克尔凯郭尔仍然继续从前那种表面平静但内心热烈的生活轨迹。这种生活方式当然不缺少物质方面的支持。为了让自己有舒宜的工作环境，他大笔地支取继承来的遗产：定期让人把精致的饭菜送到他装饰高雅的公寓里，开怀畅饮美酒；夏天，他继而雇车游玩乡野。他并不掩饰自己的奢华，不过他坚持认为，要写出好东西，就得过好生活。然而，他要告诉世人的东西却令人很不舒服。他相信，当今的社会千疮百孔，充满虚伪、自满和自欺，这在宗教思想和礼仪中表现得尤为突出。所以他要令世人震惊，要他们因此而意识到自己的处境。《文学评论》（1846）、《不同精神的训导书》和《爱之作》（1847）以及《基督教论辩》（1848）这样的作品为他之后的两部主要作品作了铺垫。这两部作品和前面的这几部不一样，是用笔名发表的。用笔名是为了让读者正确理解其中所涉及的思想：《致死的疾病》（1849）深入研究精神的病态，在某些方面，这些研究和他早先的《焦虑的概念》是一脉相承的；在《基督教训练》（1850）中有一个鲜明的对比，即基督教信仰要求信仰者所拥有的观念和一种浅薄的或世俗的观念之间的对比，后者以基督教信仰的名义进行广泛的散布。这些作品是克尔凯郭尔迈出的重要一步，它们的交相辉印标志着他学术生涯的顶峰。

相对而言，在19世纪50年代早期，他实际上发表的著作并不多，然而这证明了他此时不过是要喘一口气，以便接下来以更为公开、更具颠覆性的方式对抗流行思潮。这些著作首先将矛头对准受人尊敬的教会权贵的名声。1854年，丹麦大主教明斯特去世，其继任者为汉斯·马滕森。马滕森是一位神学家，在大学里曾是克尔凯郭尔的导师之一。他在明斯特的葬礼上致悼词，称其为“真理的见证人”。他从前的这位学生认为这一说法尤为不妥。虽然明斯特和克尔凯郭尔的父亲有私交，克尔凯郭尔却越来越相信，此人典型地表现了在对待基督教方面自满自得、自律不严的态度。克尔凯郭尔在自己的著作中批判的正是这种态度。因此，在同年12月，他著文对马滕森的话表示了极大的轻蔑，接着又扩而展之，将攻击的目标指向官方的基督教——“基督教世界”——所代表的一切，讽刺和挖苦它的支持者和代表者内心所怀有的动机。他的中心论点是，教会基本上已经成了一个世俗机构，和国家关系密切，为官僚所控制；这些人首要关心的是攫取更多的物质利益，他们用虚伪的空谈来掩盖教

会活动的真正目的。如果要发现这些人所用术语的真正含义，就必须从反面来读解它们。例如，宣扬《圣经》关于贫穷的观点，应该被理解为追求有利可图之事；对世俗利益的谴责便是对这些利益的攫取。这就好像人们常用“再见”这个词来表示他已经来过——“要是一个人听到‘再见’这个词，怎么会想到一个人正在赶往这里呢？”由此，克尔凯郭尔暗示，教会声称为公众服务，赢得无比的信任，却又对他们撒下弥天大谎。最后，他号召自己的读者彻底退出“官方的崇拜”，如此，他们才不会同流合污，欺骗上帝。他的这些观点首先通过公共传媒发表，后来印在他自费出版的名为《瞬间》的大字报上。

克尔凯郭尔孤身对抗教会机构及权威人士，他极为雄辩，挖苦入木三分。这种激情令近来一些评论者想起他的同时代人卡尔·马克思，马克思以同样的激情试图揭露19世纪资本主义社会虚伪的意识形态。毫无疑问，克尔凯郭尔的观点在某些地方引发了愤怒，甚至招来恐吓。人们表示抗议，要求采取行动，以对付这一在他们看来具有破坏性的骚动。然而出人意料的是，他向公众论战这一领域发动的凶猛进攻历时短暂。1855年10月初，他在街上瘫倒，几星期后死于医院。葬礼在哥本哈根大教堂举行，他的兄长向大批的会众发表讲话，既赞赏克尔凯郭尔的成就，也为他在去世前最后一段时间里所表现出来的混乱的判断而感到遗憾。如果克尔凯郭尔事先得知这些，人们的这些举动恐怕又要遭到讽刺。

【注释】

[1] 指《最后的非科学附言》，下同。——编注

第二章
哲学背景

克尔凯郭尔有无数的评注者，不管他们在其他方面意见如何分歧，却都倾向于同意他不是一般意义上或传统意义上的哲学家。一般而言，人们认为，他写作的总体风格和思考的方向与在他写作前的约二百年间形成的、典型的哲学研究方法和目的大相径庭。读者若是指望在他的著作里看到清晰的论证、细致表述的前提和明确的结论，那么，他们通常会感到失望。在这方面，他表述观点的典型方式不仅与笛卡尔和斯宾诺莎等讲究秩序的哲学家那种严密的步步论证截然不同，而且与洛克和贝克莱这些崇尚经验的哲学家偏爱的、更为随意的表述模式也大不一样。17世纪和18世纪的哲学家所关心的核心话题，他也并不太着力研究。他全心追求的也不是关于宇宙基本结构的认知或人们对实在之本质和领域的认识。他那些伟大的前辈们雄心勃勃，要在理论创新上干一番大事业——这种雄心壮志深深受到自然科学所取得的极大成就的影响。如果说依其性情和信念，克尔凯郭尔坚决反对前辈的这些雄心壮志，那是值得商榷的。典型的“思辨”思想家不愿思考日常生活的偶然事件，他高高在上，冷静地思索关于存在的问题。这样的思想家很可能无法令他信服，甚至令他反感。除此之外，他有可能认为，这样的思想家冷漠地对待于普通人而言是重要的东西，这些“系统遵循者和客观的哲学家”无视普通人的真正利益。因此，有些批评家认为在浪漫主义对欧洲启蒙运动的反叛中，他是一个极端的代表，而另外一些批评家则认为他不是哲学家，而是反哲学家——不仅因为他赞同不带偏见地进行研究，而且因为对那些带着偏见进行研究的人们所得出的设想，他积极地予以解构。

对以上这些观点的思考必须留待后论。不过，无论如何，如果我们觉得可以孤立地理解克尔凯郭尔的思想和意图，而不去考虑这些思想和意图与他那个时代的哲学家广泛争论的主题有何关系，那就大错特错了。一般而言，他最关心的主题与前辈哲学家讨论的主流并非一脉相承，不过，前辈的讨论留下的许多话题无疑成为他最为关心的内容。这些内容涉及人类经验在伦理上和宗教上的向度，它们又引出关于伦理和宗教二者的地位和存在之合理性这些根本问题。由此，如果说从一方面来看克尔凯郭尔所关注的问题来自他个人的生活和品性，那么另一方面，我们可以认为，他目的明确，就是要挑战自己那个时代广泛流行的道德及宗教思想。

康德和休谟

克尔凯郭尔提出的是什么样的挑战？这种挑战又起因于何处？要回答这些问题，最便捷的起点便是去看一看18世纪末伊曼努尔·康德（1724——1804）提出的某些观点。不管克尔凯郭尔采用的是什么样的研究方法，康德自己的哲学毫无疑问是针对他那个时代哲学研究的核心问题。康德一向坚信，在探究物质世界时，我们必须与自然科学的成就达成妥协。具体而言，他从未质疑过牛顿对世界所作的描述的意义，

也从不打算大大贬低这种意义对系统研究的未来所具有的重要性。不过，他同时深刻地意识到，这种研究到底能涵盖多大的范围，这在哲学层面上仍存在争议。自然科学家所利用的这一类经验手段是不是我们唯一可利用的方法？或者——如有些理论家所主张的那样——我们对实在的理解是否可以达到更高的层次，不再受制于经验，而是只基于思想和原则，这种思想和原则的有效性可由独立的理性之眼洞穿？康德的首要目的之一便是一劳永逸地平息这些争论。在《纯粹理性批判》中，他力证要获得知识，光凭理性或感官经验中的哪一个都不行，二者都十分重要。在康德看来，对于感官提供的信息，人的心灵有一套先验的模式和概念，它们成为一种基础结构。的确，人的认知必须遵从这一结构，同时，对这些模式和概念的合理运用只能限制在感官领域中，任何人若想依据它们来挖掘处于感官领域之外的真理，那必定是行不通的。根据这一点，康德严格区分自然科学提出的假想和旨在了解事物的超感觉或先验秩序的认知性主张。自然科学的假想可以通过实验和观察得到证实，事物的超感觉或先验秩序则超越了这些实验和观察所涉及的过程。关于先验理论的种种观点属于“教条的”或思辨的形而上学，是一种“陈旧而诡辩的伪科学”，他相信这类主张最终已由他自己证明是无力的、没有根据的。正如他在另一个地方这样说道：“对事物的了解，如果全部基于纯粹的知性或纯粹的理性，那不过是幻觉，真理只存在于经验中。”

康德反对人们追求思辨的形而上学，虽然他的观点非常新颖，极为雄辩，不过大致说来，其观点和先于他的大卫·休谟（1711——1776）早已提出的思想仍有一致性。此外，康德认识到，这些反对意见带来的结果超越了学术研究，这一点和休谟的想法同样类似。几个世纪以来，人们一直努力求证基督教的基本命题，其中最重要的是关于存在以及上帝之本质的命题，而这些反对意见对上述努力显然造成了冲击：康德认为，他的几个批判无疑得出这样的结论，即“就神学来说，纯粹从思辨的角度运用理性的所有努力绝对是徒劳的，如此运用其内在本质也是完全无效的”。即便如此，至于从这些失败的努力中应该得出什么样的教训，两位思想家的观点却有着重要的区别。对于这一领域里的“自然理性的瑕疵”，休谟的态度是怀疑和讽刺。对此，他的《人类理解研究》中有一段著名的话。在这段话中，他暗示，任何有理性的人只有“在自己身上连续不断地”感受到“圣迹”，才会真心实意地接受基督教的教义。相比之下，康德没有休谟那么盛气凌人，他的反应更为复杂，这表现在他的一个绝非出于讽刺的观点中：为了给信仰留下空间，有必要否定知识。这一多少有些模糊的观点会引出什么样的读解呢？

不管康德在思辨的形而上学中看出了什么样的混乱，我们不应认为他因此就希望彻底铲除超知觉领域这一概念。实际上，他自己提出的“先验的唯心论”可以说就是以超知觉领域为前提的。这种唯心论认为，由能感觉到的表象物体构成的经验世界和经验难以理解的物质的“本体”世界是不同的。他确实认为，关于这一领域，任何理论层面上的认识都是不可能的。因此，既然思辨性神学的见解意在使我们看到关于超知觉显而易见的种种真理，它们当然是令人难以接受的。有些人认为，我们有可能清楚地表明这些见解是错误的——这也是令人难以接受的：在此方

面，无神论者比有神论者好不到哪里去。这让人感到，康德因此认为他的立场至少可以保护宗教信仰的宗旨，使之不会受到“教条的”批判的攻击。不过，他也相信，他可以采取进一步的行动来为其辩护。这包括把注意力从思辨地或理论地运用理性转移到对理性的实际运用上来，并且对他来说，这意味着考虑关于道德意识的假设。正是在这里，具有实际意义的理性清楚地彰显自己。

启蒙运动的许多作家喜欢采用自然主义方法来研究道德，休谟也提出了这种研究方法相应的心理学版本。从一个角度看，康德的伦理理论提出了另一种研究方法。例如，康德并不接受休谟的观点，这种观点认为一切行为，连同判定它们是否道德的标准，最终必须结合人的激情和欲望来阐释或读解。康德认为，这种方法依据偶然出现的需要和情感来进行道德的抉择和评价，这相当于把这些抉择和评价降低到完全主观的层面，当然会产生变数。然而，如此界定它们的地位又与一个已然确立的观念相冲突，这个观念便是：基本的道德准则是放之四海而皆准的，它约束所有的人，与人们所处的环境无关，也不受制于个人的喜好或癖性。对于道德的客观要求，我们有难以消除的直觉，而这一观点与我们的直觉相冲突，仅仅这一点就足以使之令人难以置信。不过，并不能由此断定，我们应该回到那个当时被遵从的观点，即这些要求之所以正当，是因为它们反映了一个被宣称的事实：它们表达了上帝的意愿，代表了他的命令。至少按传统的理解，这后一种思想与康德的思想格格不入：除了所面临的其他反对意见，它还暗示，个体必须服从一个外在权威的判断和指挥，该个体因而牺牲了作为一个理性行动者应有的自主和独立。在康德看来，正是这种理性的实践构成了道德思维和行动的本质。他并不打算否认，理性在我们的行为中起着次要作用，它只表明我们实现自然欲望和目标所采用的方式。不过，他坚持认为，我们之所以有能力成为一种道德的存在，是因为我们能够抵御“感官”欲望的刺激，决心只服从我们为自己定下的原则。这些原则不是基于经验因素，而是服从纯粹的形式条件，这样它们才可以成为人人都应该遵守的原则——在这个意义上可以说，它们只源于理性，所以凡是理性的行动者，都必须接受这种行为规范。在贯彻（他相信是）这一学说的全部意义时，康德提出了一种理论，这一理论不但将道德主张等同于我们需要绝对服从的义务，而且把后者比作完全超越自然情感和欲望的自主理性的判断。

乍看之下，康德坚持把理性看做道德要求的首要条件，这要求道德自然而然地独立于宗教。它肯定要拒绝以神学为基础的传统伦理观，而不会援引某一神灵的旨意来验证道德规则。不过，还有另一种可能性：道德与宗教的关系可能与一般人所想的正好相反，道德支持宗教信仰，而不是颠覆它。康德便持这样的看法，他认为，某些信念与纯粹理性在实际意义或道德意义上的“利益”密切相关，而这些信念的基本要点就是与超知觉有关的思想，其中之一便是自由的概念。他似乎很清楚：我们认为自己是负责任的道德行动者，其前提是我们有能力作出理性的选择。如果我们的行动完全被自然的因果关系所左右，那么，这种能力就不会为我们所有。不过，如果我们仅仅把自己看做经验世界的一员，在这个世界里（他认为）一切都服从于因果关系，那么这一假定就很难说

得通。因此，如果我们采取了道德的立场，我们就要相信，经验的术语无法把握我们存在的某一个方面。对于康德而言，这就意味着把我们自身视为属于本体的或“只能用智力了解的”物质世界，同时也属于感官经验的现象世界。这还不是全部。他认为，道德除了承载意志的自由，还与宗教的基本宗旨有着更为具体的关联。因此，他提出，我们有道德意识，知道自己有义务发扬被他称为summum bonum的“最高之善”，也知道与此有关的另一个义务是追求作为个体的道德完善。就第一种义务而言，所提到的善的最终实现是达到一种状态，在这种状态中，快乐被公正地分配到道德的荒漠中。不过，我们——现实中的人和事——显然无法指望只依靠自己就能达到这种状态。不过，既然我们义不容辞要推进它，我们当然会认为，这种状态是可以达到的。而在康德看来，这就需要假定有一种超知觉的力量，它能够保证我们的努力不会白费：正如他在《实践理性批判》中所说的，“我们只有设想存在一个至高的自然推动力，最高之善才有可能在这个世界上实现”；既然这个推动力要“通过知性和意志”来起作用，那它就只能是上帝。同样地，他认为，我们有责任达到道德的完善，不过，个体在充满偶然性的尘世中是绝不能完成这一目标的。因此，他就有必要假定，这种责任要超越尘世的羁绊，通过“无数的进步”来实现这一完善。用宗教的术语来说，就是达到灵魂的不朽。

在提出这些观点时，康德强调只能通过“一种实际的视角”来建立上帝、自由和不朽这些范畴的存在。从纯理论的角度看，我们无法证实也无法反驳它们。换言之，在这里，没有（比如说）科学或数学意义上的那种知识。此外，他不希望人们认为他是在为一种历史信念提供哲学基础，这种信念认为存在着神定的人或超自然事件，人们常常利用这些人或事件来证明其宗教信念。在他看来，我们只能把《圣经》里那些令人难以置信的故事理解为一种寓言，而不能从字面上去理解，应该把它们看成是为基本的道德理想提供了“诱因”。许多启蒙运动的批评家把某些观点说成是“迷信”，在他心里，“为信仰腾出空间”不是为这些观点正名。相反，它指的是“信仰纯粹的实用理性”，它牢牢地建立在道德意识的权威判断中，这才是他努力要正名的；凡低于此，都在考虑之外。

或者说，至少看起来如此。不过，一些读过康德著作的人认为，他的主张似乎暴露了他的意图有些矛盾，其真正的含义尚不明确。因此，他有时肯定乐于声称道德抱负所隐藏的信念“增长”了我们的见识，使我们能够积极地去肯定那些理论研究无法理解的事情。不过，这类主张显然受到他另外的话的限制。按我们的理解，这些话暗示此处提到的信念只具有主观上的意义。当然，这种暗示比较谨慎，也不太确定。即便我们的伦理思考以这些信念为前提，它们也不能因此便具有客观的正确性：伦理观向我们提出什么样的命题是一回事，这些命题是不是真实的又是另一回事。我们如果要接受这种道德观，可能就必须接受这些命题所代表的信念，不过，它们因此而获得的确定性“不是逻辑上的而是道德上的”。的确，他在一些地方明确写道，他想要认同的信仰要求人们接受它的观点，似乎这与意志有关，而与智力无关。这似乎指向关于信仰之地位的另一个大不相同的概念。

人们也许会怀疑，认为康德对这种含糊不清已心知肚明，他意识到了自己思想中的这种不和谐，可无法完满地解决这个问题。不过，无论这种含糊达到怎样的程度，他无疑十分强调某些观点，这些观点对后世在界定宗教信仰的性质和地位这一方面产生了深刻而长远的影响。许多后继者认为，显然康德至少最终消除了有人希望遵循传统的神学观念，并用理性为之辩护这种企图。即便如此，他并不就此满足。他诉诸道德经验的判断，尽管从其他方面看，这种道德经验可能是模糊的、不确定的，有些人仍然认为它提出了一个新的视角，通过这一视角我们可以理解宗教观念和宗教抱负。换言之，原来人们一味从理论上研究宗教信仰在认知上是否正确，现在视角似乎可以转向作为这些信仰之源头的主观意识的本质，后者可以收获更丰，我们也会受益更大。对于这种改变后的观点，据说两位哲学家——约翰·戈特利布·费希特（1762——1814）和弗里德里希·恩斯特·丹尼尔·施莱尔马赫（1768——1834）——有着截然不同的表述。康德强调宗教立场的伦理意义，费希特重申了这一点，不过同时进行了极度的扭曲。他在论文《论我们相信一个普遍的神圣政府的基础》中不厌其烦地批评人们努力证明，出于一个聪明的创造者或天才的想法，才会有这个世界的存在。他认为这是一种误导。上帝是一个“独立的存在物”或是具有人形的力量，这一观念不可思议，我们无法对其进行清晰的逻辑分析，而应该用“道德世界的秩序”这一概念来替代它。作为实际的存在，我们必然归属于这个“道德世界的秩序”；身在其中，我们能确定善行肯定会成功，而恶行肯定会失败。并且，我们相信这样一种秩序是道德意识的“基本前提”，因而不容争论或验证。和费希特不同的是，施莱尔马赫认为，宗教的源泉无法在自主的伦理观这一范畴内找到，而是存在于一种共有的感觉中，这种感觉依赖于某种神性的实在，它本身是不可知的，概念性思维无法把握它。不过，两位哲学家都同意只表述他们认为对宗教意识来说是非常重要的东西，同意不从理论上证实其假定的目标。不管如何讨论后者，他们反正不会涉足理性探究。

黑格尔的体系

从哲学角度看，这些以主观为中心的方法在多大程度上足以充当与宗教达成妥协的方式呢？一位德国大哲学家认为它们难当此任。他致力于证明，我们也许可以将基督教的基本信条理解为盛放客观真理的仓库。这位哲学家就是格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔（1770——1831）。



图5格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔（**1770——1831**）。

黑格尔在学术生涯的一开始就非常关注如何确定宗教信仰的地位。早年未出版的手稿表明，他起先倾向于采取的立场在某些方面与康德类似。因此在开始时他视道德为构建“一切宗教的目标和本质”，认为耶稣诠释了康德式的伦理观，这种伦理观最终服从的只有“普遍理性”的自由实践。不过，他同时深深地质疑神学的教条，声称这些教条所包括的观点无法得到理性的证实，并且完全顺从外在的“权威”，让人无法接受。黑格尔后来广泛批评了他所称的制度化基督教的“实证性”，包括权威教会的学说及行为。他的某些评注者把这一点与启蒙运动的一些反教权主义代表对基督教的特别攻击联系起来。鉴于他对神学的质疑，我们对此并不感到奇怪。不过在重要的方面，这些表面现象具有欺骗性。即便是在这个阶段，他的口吻与其说是超然的讽刺或嘲弄，还不如说是个人不满。随着思想一步步发展，他变得越来越倾向于认为宗教信条创造了人的精神，这种精神需要我们进行审慎而富于同情心的研究——不能仅仅

因为它们是出于过时的无知和迷信而创造出来的荒唐之物而将其一笔勾销。在他1800年的一份重要手稿的字句中，时间已经“推断出，如今被否定的教理神学其实出于……人之本性的需要，因而是自然的，有必要的”。这里的部分意思是将宗教解释成一种历史现象，它能表现人之心灵在其进化的各个阶段所具有的潜力。不过，人们后来知道，黑格尔对宗教思想史的兴趣并不局限在经验理解和研究上，它进一步涉及另一个方面，该方面的重要性只能放在黑格尔形而上学的框架中去理解。因为在他成熟的著作中，黑格尔开始视宗教为一种意识模式，这一模式早先反映了人对作为一个整体的实在之本质的基本理解，后来才进化到某一程度。此外，他认为，在自己的哲学框架中，他明白易懂地表述了这一基本理解的真正含义，使之最终变得清晰起来。

在克尔凯郭尔的许多著作中，著名的黑格尔“体系”无所不在，因此可以说，这一体系的出现在某种意义上是其作者的宗教思想发展之延伸。不过，若以为黑格尔建构这一体系意在承袭传统，从而在哲学上为宗教学说辩护，那就错了。因为黑格尔认为，按传统观点，这一学说表现了我们思想和知识里所固有的种种对立，他的哲学就是要克服这些对立。要想知道他为什么有此信念，必须大致了解一下他那最终成形的哲学的脉络。

黑格尔的哲学体系和某些我们所熟悉的对我们生存于其中的自然界和社会的理解方式极为不同。在日常生活或常识的层面上，（他认为）我们将自然领域看做是与我们分离的，它完全独立地存在。此外，我们与他人——无论是个体还是集体——的交往是一种纯粹外在的交往，彼此是分离的。在他看来，无论是在理论上还是在实践中，这种倾向都将带来问题。在理论上，世界似乎完全处于我们的认知能力之外。早先的哲学家在描述人的知识能达到什么样的程度时，都被这个问题所困扰。康德一派最近宣称，终极的实在由不可知的“事物本身”构成，它们被一道不可逾越的鸿沟与人类的思想和意识分离开来。这再次彰显了这一困扰。在实践中，人们有时候会感到自己疏离于自己所属的社会，在这个社会中，人们追求不同的目标。黑格尔把这种状况定义为“异化”，即出于种种原因，个体认为自己是孤立无援的，完全依赖自我，依靠自己的判断或意志去设计行为准则。这令我们再次想到康德哲学的某些方面，在此即所谓的道德行动者的自主性，这一行动者被描述为最终完全依靠自己的理性本质或“本体”自我的判断。

无论黑格尔对康德的伦理观原先是怎么看的，他后来批评了这一伦理观，认为它重复了在人类经验的不同阶段反复出现的张力和分裂，这些张力和分裂在认知上和道德上产生许多不满和不安。为什么会出现这种情况？如何克服？解决的办法在于借用“绝对精神”或精神（ Geist ）对实在进行阐释。黑格尔认为，我们感到陌生或成为“他者”，这事实上是囊括一切的宇宙进程的表现方式，我们参与到这一进程中，它潜在的本质是精神的或心理的。

黑格尔的逻辑理论意在表明，事物最内在的真实——“其本来面目，

没有外壳”——可以用思维的普遍范畴来表达，而这种思维是按照“辩证的”必然定律来阐明的。他关于自然和历史的哲学表明，精神本来外化表现为一种无意识的自然领域，后来，在人类意识的发展中，它渐渐实现其基本的特色。这出现在两个层面。在实践的层面上，它表现在交替出现的历史社会中，促使一类由理性控制的社区出现，个体可以在主观上认同该社区的客观体制，乐于接受其道德要求——对于它强加给自己的一套套规则和义务，个体会认为全都符合自己作为一个自由而理性的存在和一个追求完满的行动者的基本利益。在思辨的层面上，这个世界被视为心灵的产物，我们的思维方式反映了它的基本结构：用黑格尔的话说，它是“知识之目标……使与我们对立的客观世界不再显得陌生，并且正如有人所言，使我们在其中找到栖居之处；亦即，将客观世界回溯到观念那里——回溯到最本真的自我”。这就是说，对我们而言，现实不再是无法缩减的、独立于我们的外部事物，而通过人的意识这一媒介，精神将获得对自身完全而令人满意的理解。

的确，黑格尔暗示，他的哲学已经获得了这种理想的完满。除此之外，他还表述了人的思维以何种方式穿过一系列的不完整、不充分，逐渐接近被他称为“绝对知识”的层次。在这个过程中，他相信自己已经成功地揭示了宗教内在的或隐蔽的含义。不断进化的宗教观念可以说表现了人对这个世界的精神意义不断发展的洞察，这种洞察在基督教中获得了其最高形式——“绝对宗教”。不过，在他看来，上述洞察是通过比喻或神话来表达的，认识到这一点很重要。如果照字面理解，或者光看其表面价值，宗教信条不仅在理性上无法接受，而且容易导致极端的误解。例如，上帝是一种先验的存在，人类对他的依赖关系是外在的。在神学层面上，这反映了一种思维模式，而黑格尔的方法很明确，就是要取而代之。这种思维模式和一种历史观有联系，黑格尔在《精神现象学》中把这种历史观称为“不快意识”，它具体表现在潜在性这一非尘世的“彼处”，人类作为承载精神的工具，注定要在现世的存在层面实现这些潜在性。他的目的当然不是为这些思想正名，更不是为其辩护。另一方面，如果要正确理解宗教信仰，那就是它形象地表达了黑格尔在自己的理论中用概念表述和证实的命题：如此，基督教关于堕落和随后通过基督道成肉身而获得拯救的学说，就可以与黑格尔的观点不谋而合，即精神通过他所说的方式克服内在的分裂，最终回归自我，通过人达到绝对的完满，也了解了自己的本质。据此看来，基督教无论是在实践意义还是在其他意义上，都不是——或不仅仅是——一种主观信仰。若能正确看待基督教，那么其内容在理性上是可以接受的，在客观上也是有根据的。因此，它显然最终在黑格尔的哲学体系这一好客的大院里找到了可靠的安身之处。理性和宗教达成了和解。



图6《基督祝福孩子们》，充满慈爱的基督像。神学的秘密最终被证明是人类学。

可代价是什么呢？主张基督教的内容和黑格尔主义的内容是一样的，这又意味着什么呢？这位大师有一些更为激进的追随者，被称为青年黑格尔派。他们勇担重任，探究自己所认为的上述主张的真正含义。大卫·弗里德里希·施特劳斯（1808——1874）的《耶稣传》（1835）影

响极大，该书评述了福音书里的故事。作者认为，我们必须恰当地关注“古代世界以及那个时代人们的精神”，以此来评价这些故事。思想只能通过具体的和准历史的形式来表达其基本观点，于是有了“神——人”这一形象，它神秘地融合了神性和人性。不过，如果从哲学这一更高的立场来观察，并且同时剥掉基督教神话的表饰，则基督教关于上帝道成肉身的教义就可以被视为象征了精神和自然的合二为一，这种结合在作为整体的人类这一物种的生活和演化中得到表现。如此，困扰传统宗教信仰教义的二元论，即上帝和人属于不同的存在领域，必须被新观念所取代，即“神之本质”仅在人身上就可以实现。上帝和人实际是一体。由此，我们很容易就可以得到这样的论断——路德维希·费尔巴哈（1804——1872）明确地发展了它：宗教里的上帝不过外化了人自己的本质和基本特性，这种外化的形式是想象的、理想化的。说神威居于世界之上，要求世人的崇拜和服从，这是一种幻觉，一个“人类心灵之梦”；说到底，人对上帝的了解不过是他对自己的了解。因此，黑格尔派想用理性去证实宗教的种种观念的抱负，在一种要求切实取代这些观念的理论那里达到了顶峰。正如费尔巴哈本人曾简洁概括的，神学的秘密最终被证明是人类学。

第三章
一个时代的不道德性

对上一章所描述的哲学的发展，克尔凯郭尔的反应是复杂的。正如他在不同的著作里非常明确地表明的，他非常赞赏康德全然反对通过理论方法论证基督正教的基本教义。另一方面，康德的批判性哲学留下了一些问题，对解决这些问题的种种努力，他似乎又难以接受。因为这些努力实际上是在以这样或那样的方式竭力证实基督教信仰的合理性。从好的方面讲，这种合理性涉及基督教信仰的虚弱；在最坏的情况下，则涉及它的完全转化。

实际上，对于康德最初的信念，即宗教信仰不是一个知识的问题，而是一个信念的问题，克尔凯郭尔绝非不赞同。之后，他以自己的方式大量地探讨康德的这一观点。不过，还有另一点——康德自己一直是这样做的——要说明一下，即通过利用理性的伦理力量，可以多少回避理论的或认知的理性的局限。与“实践理性的基本原理”一样，信仰上帝和相信个人的不朽必须以道德意识为前提——这一观点相当于把道德而不是宗教当做人类关注的中心话题；此外，正是从这一见解得出的推论使基督教的历史方面有可能被大大地边缘化。由于黑格尔哲学立志要表明，对宗教可以进行这样的诠释，即它归根结底是客观真理的仓库。如此一来，上面提到的这些难题（如果是难题的话）不仅远远没有得到解决，反而变得更为严重。宗教观念应被解释成在人类思维的原始和神话阶段所表述的东西，其潜在的意义有待一个包罗万象的形而上学体系把它们放到自己的基本框架中去明确表述——这一观点可能已经得到许多当代神学家的接受。不过，在克尔凯郭尔眼里，这实际上意味着对基督教要义的极端修正，最终是要用另一套完全不同的准则去取代它。如此，无论黑格尔如何表白他的意图，我们至少感到，与那些对黑格尔思想的基本要义持欢迎态度、认为它从理性上证实了传统教义的人们相比，青年黑格尔派更具洞察力，更能把握黑格尔思想的基本要义。乍看之下，形而上学的唯心论和人本主义的无神论有天壤之别，不过，如果用黑格尔对绝对精神神秘而隐晦的暗示来取代对人类具体活动的指称，那么二者之间的相互转化并不难看出来。

即便如此，丹麦还是有一些诡辩的思想家——马滕森就是其中之一，他曾是克尔凯郭尔的导师——对“最新的德国哲学”印象深刻，认为基督正教对这种哲学的隐含意义无须惧怕。在他们看来，这种哲学根本不会威胁到宗教所坚持的原理，相反，只要运用黑格尔体系的范畴作为媒介，就可以表明这些原理如何能够完好无损地保存下来，并且能够完全符合理性的要求。不过问题来了，比如这种极端的误解是如何产生的？又是如何广泛流行的？答案部分在于无法理解这一体系本身的结构，部分在于无法认识到恰当理解的基督教包括哪些内容。这两个“无法”的原因又在于人们普遍无法把握在克尔凯郭尔看来具有更为根本的意义、由此也是需要优先考虑的问题。用他自己的话说，那就是：

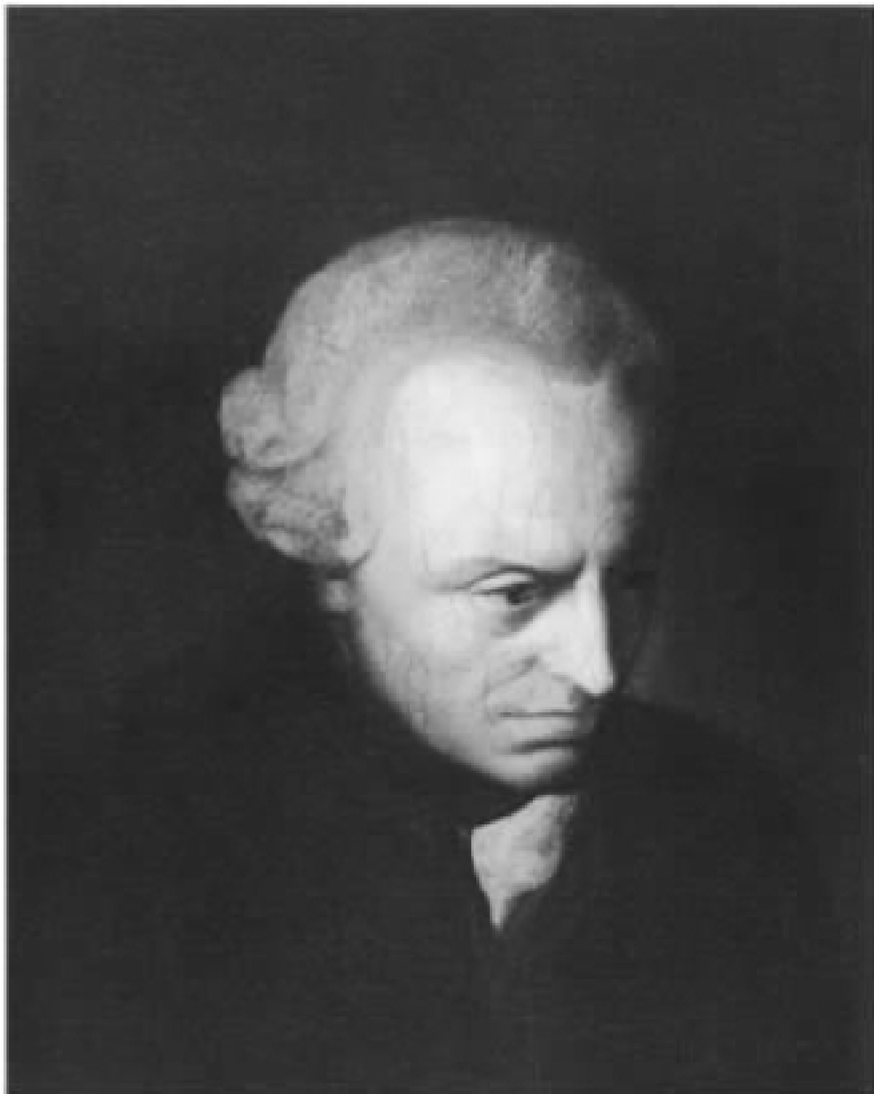


图7伊曼努尔·康德（1724——1804）。

我最主要的想法是，在我们这个时代，知识大大增加，我们因而忘了存在是什么意思，也忘了内在性意味着什么，由此思辨哲学和基督教之间的误解便可以得到解释。现在，为了不至于太过匆忙地接近宗教的存在模式，我决心尽可能回溯，对宗教具体的存在模式不置一词……如果人们已经忘了存在在宗教中是什么意义，他们当然也就忘了作为人的存在是什么意义。因此，这一点必须阐明。不过，最重要的是，不能教条行事，因为这样一来，这种误解立刻在新的误解中努力解释自己，似乎存在就是为了了解这个或那个。

（《附言》第223页）



图8腹语者。克尔凯郭尔声言一种“腹语术”已经产生；人们奔向一个观念与学说的非个性化世界以寻求庇护，却不愿直面事实，为自己的生活、性格以及观点负起最终责任。

如果有人声称，人们有可能忘记存在是什么意思，乍一听我们想必会大惑不解，似乎存在是这样一种东西，我们可以清楚地说出自己是否加入到其中或亲身经历过它，就像游泳或头疼一样。一点没错，近来，克尔凯郭尔许多存在主义的追随者并不反对讨论这一看法，而这些讨论方式又很容易引起情理之中的困惑。不过，在当前这种背景下，他所说的没有什么会引起逻辑上的不安。相对而言，克尔凯郭尔的观点很清楚，他相信同时代的大多数人倾向于用某种方式思考自己，也以这种方式行事度日，而他的观点就是关注这种方式。他由此认为，这些人屈从于一种冷漠的、没有个性的意识模式，这种模式阻碍自然的情感，对自

我身份缺乏安全感。他们喜欢用“抽象的”术语把一切看做理论上的可能性，他们考虑这些可能性，却不愿倾注心力于这些可能性的具体实现。如果说他们关注自己的态度或情感，那也是通过伪科学的表述或充满陈词滥调的话语这一层浓雾，这些都是从书本或报纸里学来的，而非直接源于内在经验的灵光。生活已经变得与认知有关，而与行动无关；它积累信息，死记硬背地学习，而非经由个人的激情或信仰来作出决定。这就形成一种观念，这种观念只通过固定的反应和机械的反馈来了解一切；人们知道他们应该说什么，但对自己所用的词汇不再赋予任何真正的意义。对此，克尔凯郭尔在《文学评论》中写了一篇相当长的文章，题目是《当今时代》，他说：

> 事实上，一切事情都有指导手册，很快全世界的教育都将意味着背诵更多或较少的评注，人们是否优秀，将看他们挑选不同事实的本领有多大，这种挑选就像印刷工挑选字母一样，完全不在乎其意义。
>
> （《当今时代》第88——89页）

而且，伴随这些趋势的是另一种倾向，即人们认同难以确定的抽象术语如“人性”或“公众”，由此不再对自己的所思和所言负有个人的责任。大致说来，数量给人以安全感：“人人都有自己的见解，不过为了得到一种见解，他们不得不在数量上结合起来。”（《当今时代》第91页）在实际行为这一层面上多少也有类似的看法。人们喜欢说自己是“按原则”办事，不过他们倾向于认为自己所说的原则来自纯粹外在的或客观的权威，与行动者本人的喜好或关切无关，所以，我们可以“‘按原则’做任何事情，并且逃避一切个人责任”（《当今时代》第85页）。克尔凯郭尔在其他地方说过，“没人，没有一个人，敢说我”；相反，“腹语术[1]”变成了一种严格规定——普通人成为公共意见的传声筒，教授成为理论假设的传声筒，牧师成为宗教思考的传声筒。所有人都以不同方式成为抽象概念的奴隶，他们视这些概念为独立存在的现实。他们不愿面对这一事实，即人人最终都应对自己的生活、品性和观念负责，相反，他们躲入具体化的观念和信条这一剥夺个性的领地里。

克尔凯郭尔批判这些公开宣称的倾向，认为它们构成了“这个时代具体的不道德性”——他设想自己任务的独特方式就应该放到这样的背景下去考察。他不厌其烦地一再重复，这一时期的思考是缺乏激情的，理解是孤立的。不过，如果因此认为他反对这样的客观研究——有时他就受到这样的批评——那是错误的。通过协作有条不紊地追求客观知识，只要这种追求不超过适当范围就完全合理，如历史学和自然科学中的情形。不过，如果人们利用适合这些学科的方法去研究不真正适用它们的领域，就会出现迷惑和自欺。因为这样一来，他们便看不到自己是独特的个体，只会满足于接受一种沉思性或观察性思维，在这种思维方式下，一切都受制于集体观念那平淡的一般原则和呆板的一般概念。真正属于个人经验和个人复杂状况的因素会因此变成“再现的观念”这种外在的二维背景，人类活动被归入泛泛而谈的概念，这些概念取消了它们的

内在价值；并且，这些活动涉及行动者，它们从主观上所应有的意义因而也遭到剥夺。对这种情况，（克尔凯郭尔指出）我们可以打个比方：一个人想在丹麦旅行，他查看一张小比例的欧洲地图，地图只告诉他丹麦在这个世界的何处，周围是些什么地方，对他的目的却没有任何帮助。这种社会思潮不仅影响了现在人们对道德的态度，而且还影响了人们对宗教采取的态度。在日常意识和行动这一层面上，宗教信仰纯粹是名义上的、抽象的，与实际选择的具体背景无关，而正是这种选择赋予了宗教信仰以生机和意义；在哲学家和神学家手里，这些信仰则被转换成理论思辨的语言，人们似乎认为它们符合客观构建的真理之标准，这些标准超越了主观的需求，也超越了个人的观点。

那么，如何应对这些误解呢？最自然的办法就是直截了当地、详尽充分地纠正某些错误的信念和设想。不过就眼前这种情况而言，克尔凯郭尔认为，要是采用这种方法，就有可能忽略真正要讨论的问题。当然，如果这个问题只涉及对纯理论的观点或命题的追问，那么这种方法是可行的。然而，现在的关键所在不是某一套具体的认知观念，而是更基本的问题。确切地说，这是一种非常普遍的看待事物的方式，其根源在于对生活的一种态度，这种态度认为，仅仅是理性的争论会使一个人远离生活。至少，人们首先需要认识到，“对你、我和他，对每个人自己而言，成为一个人意味着”什么，这就要引导他们通过诉诸自己的内在经验，认识到是什么样的观念促使他们选择某一生活方式，以及这种生活方式所施加的限制。要想如此扩大个人对自我的理解，提高其有判断力的自我意识，用抽象的指导或有益的规训进行教育是办不到的：不过可以借助想象的方式进入他或她的观点，通过移情作用引出其感情基础和实际含义，同时，表明它们和其他观点或方法所暗含的感情基础和实际含义有何不同。他称这种受苏格拉底启发的方法为“间接交流”。利用这种方法，并且丝毫不带“客观的”交流模式中经常出现的说教，他希望能使读者更清楚地认识自己的处境和动机。换言之，他的目的不是像学校校长或学究式的教师那样增加他们的理论知识，也不打算像高高在上的权威那样，以专制的方式“强迫一个人去接受一种意见、一种观念、一种信仰”。相反，他想“从背后”接近人们，诱导他们进入一个立场，使他们经由内在的思索，退后一步，作出重大选择：是留在原处，还是进行根本的改变。无论如何，他们作为个体的这种自由和自主都必须得到尊重；一旦他们看清并深刻理解相互对立的生活观包含了什么样的意义，最终就还是要由他们来决定采取什么行动，走什么样的路。但要做到这一点，一个根本的前提是他们必须清楚自己立场的本质和局限性。正如克尔凯郭尔所竭力强调的，特别执着于某一观念的人们尤其容易自欺欺人，用符合此种观念的方式来阐释呈现在面前的一切，认为除此之外别无选择。

克尔凯郭尔认为，正是出于这样的设想，他进入了自己创作的起始阶段，他所谓的“美学”著述便可归入这一阶段。不过在这里要作一番提醒。《吾书之观点》（1859）在他去世后出版，他在此书中回顾了自己写作的目的。从他所说来看，自始至终，他似乎一直受到一种具体的宗教兴趣的指引；他的主要目标一直是为人们扫除他们是基督徒这一幻

觉，至少在当时那个阶段，他主要把这种幻觉和人们对被他称为“审美”的生活模式的接受联系在一起。用他自己的话说，“这种幻觉绝不能直接摧毁，只能通过间接的方法才能彻底除掉它”（《吾书之观点》第24页）。不过，我们并不清楚，他在上文所说的是否确切地反映了他更早时候的考虑；人们有理由怀疑，他后来认为自己担负神佑之使命，“像个服务于更高层次的间谍”，这可能并没有促使他过于简单化，甚至扭曲他最初所关注的东西。批评家们一直没有忽略这一点，我们也还要回到这一点。不过首先，我们必须看一看其他一些相关研究的真实内容，过后再讨论这一点在他的思想发展过程中的真正地位。

【注释】

[1] 一种发声的技巧，声音仿佛来自它处，如来自木偶。——译注

第四章
存在的模式

毋庸置疑，克尔凯郭尔所有早期的“美学”著作——《非此即彼》、《重复》、《恐惧与颤栗》和《人生道路的各个阶段》——都例证了他极为重视的“间接”方法。这些作品不仅开始展现对立的观点和生活方式，并且这种展现富于想象或“诗意”，其目的在于从内部说明：从这些角度加以观照，生活会是什么样子。他让读者进入这些迥然相异的梦幻世界，有如进入小说或戏剧中人物的内心世界，令他们感同身受。的确，虚构的类比符合克尔凯郭尔的个性，不仅在于想象这一点，还在于他从来不向读者直接表白。他发表作品总是用不同的笔名，似乎在利用笔名这样的面具，利用飘忽不定的伪装来与他的笔名或他所塑的人物所赞同的观点保持距离，当然，这种距离有时是不诚实的。这种做法有双重目的：用一种令读者感到亲切的方式来表述完全不同的人生观所独有的特性和实质，同时，让读者根据自己所接受到的内容得出结论——这样，不同的观点便有机会“为自己辩护”，外界不会在它们之间进行武断的评判或臆断。

这些不同的生活观体现为什么样的形式呢？克尔凯郭尔区别了存在的三种基本模式或“范畴”：审美的、伦理的和宗教的。虽然克尔凯郭尔在上面提到的作品中用不同的方式提及了这三种模式，不过，审美模式和伦理模式的区别在《非此即彼》中表述得最为清晰，而伦理模式和宗教模式的不同在《恐惧与颤栗》里说明得最清楚，由此，我们可以重点关注他后期的著作。即便如此，在某些方面，克尔凯郭尔提出的三种范畴还是令人迷惑，让人觉得它们涵盖广泛；在内容上，尽管他喜欢以虚表实，但这些范畴更具自传色彩。每一范畴所包含的见解丰富多样，不但反映了他对当时文化潮流的理解，而且体现了他个人历史和成长的复杂特点；实际上，有些素材就是直接来自他自己的日记。因此，人们常常可以看出他求学时代——包括与他和父亲的矛盾关系相关——的心理困惑和艰难抉择，还可以看出他取消和雷吉娜·奥尔森的婚约后情感遭受的创伤。克尔凯郭尔拐弯抹角提到两人的分手，是想让雷吉娜去读，去理解。书里有些地方因此十分做作，这激起他在当代的一些追随者的同情，不过，比较挑剔的评论家对此反应则更为冷静。不管怎样，这种自传痕迹还是提供了丰富的信息，让读者了解他是怎样看待这些不同观点之间的联系的。

审美模式和伦理模式

无论从什么标准看，《非此即彼》都是一部非凡的作品，初版时读者的着迷与困惑并不奇怪。书中的审美观和伦理观是通过一组组经过编辑的论文和书信展示出来的。论文的作者被称为“A”，主要阐述审美观点，而写信人被称为“B”，比论文作者年长，是伦理部分的主角，他的信是写给A的。虚构的编辑告诉读者，B的职业是法官。乍一看，A的论文文体五花八门，令人眼花缭乱，谈论的话题彼此不大相干，从散乱的

格言警句和个人经验到对悲剧（《安提戈涅》）、歌剧和性欲（莫扎特的歌剧《唐·乔万尼》）以及对歌德创作的浮士德传说的思考和讨论，这些似乎刻意要让读者感到一头雾水。论文结尾是一段冗长的日记，这一段陈述编排仔细，精心引诱读者；最后这一点（克尔凯郭尔后来自嘲说）可能就是这本书最初获得成功的原因之一。本书的这一部分话题散乱，缺乏明确的思路，和第二部分形成鲜明的对比，这也许意在映射A的观点本身有问题。B写了两封很长的信，言辞冷静，字斟句酌，让人感到他是要印衬那位收信人颇为自得的、浮夸的“才智”。同时，法官对A的观点进行了各种批评，通过这些批评，他的两封信阐明了克尔凯郭尔用“审美的”和“伦理的”这两个术语来界定相互对立的观点和生活方式，其用意何在。在某种程度上，这种用意体现于那篇讨论婚姻意义的长篇论文，而婚姻的意义也是第一封信的主题。不过，克尔凯郭尔所考虑的东西却是在B的第二封信，即著名的《论审美模式和伦理模式在人格构成中的平衡》中得到了全面而广泛的阐述。

对于审美模式和伦理模式的不同，有些人从我们更为熟知的、相互对立的理论——比如享乐主义和传统的道德观，或者康德关于感官的追求和理性的律令的区分——来读解。当然，二者在法官的许多话中都有涉及。不过，《平衡》[1]仍是一篇内涵丰富、内容复杂的作品，它包含了众多的思想，这些思想有时互相混淆，纠缠在一起。因此，这种简单的二分法至多为读者提供了一种并不到位的引导。虽然法官在那封信的开头声称，审美的生活方式，其主要着眼点和目标存在于享乐中，然而，读者很快会发现，这一说法绝非全面，也绝非详尽。克尔凯郭尔思维活跃，在某些方面甚至异于常人，他理解的“唯美主义”形式丰富多彩，在诡辩和自我意识的不同层面中有不同的表现；它超越了对纯粹快乐的追求，向不同的方向延伸。毫无疑问，他对唯美主义的见解与其说令人想起和18世纪许多哲学著述有关的、十分世俗的享乐主义，还不如说更为接近19世纪的浪漫主义人生观。他对“伦理模式”的理解也与此相似。这里无疑谈到了明确的责任和义务是重要的。不过，如果认为克尔凯郭尔的全部思想可以简化为仅仅是奉行社会所认可的准则，或者简化为康德式的、对纯粹实践理性的尊敬，那便是曲解了他。真相不仅比这些狭隘的读解所得出的结论更为复杂，更为隐晦，而且和他的观点所包含的更为深远的寓意有着重要关系。

让我们从审美个体开始，更仔细地思考这一问题。尽管克尔凯郭尔明确表示，在《非此即彼》中“没有说教”（《附言》第228页），但是，他是否并非仅仅在展示两种对立的观点，让读者自己决定最终偏向哪一种，这一点仍有争论。其一，书中的伦理学家发言在后，其观点一锤定音。其二，我们感到，B基本上很清楚A的观点；他抓住了这种观点背后的动机，因而能够用解构的方式评判它。如此，随着法官的进一步阐述，我们清楚知道此人的状况在某些重要方面被他视为病态，其中的两方面尤其突出，并相互关联。

首先，以审美模式生活的人无法真正控制自己或自己的处境。他的生活状态是典型的漫无目的（ins Blaue hinein）。他只“为眼前”而活，

总是通过享受、兴奋、兴趣去打发每个瞬间。他不会献身于任何永恒或清晰的东西，而是消失在感官的“即时”中，此时他可能做一件事或想一件事，彼时他又反其道而行之。因此，他的生活没有“延续”，缺乏稳定性或核心，随兴而变，视情况而变，就“像巫师的文字，看这一面是一种意思，翻到另一面，又是另一种意思”。即便如此，我们也不能因此断言，这样的人仅仅受制于冲动，一向如此，肯定如此；相反，他有可能喜爱沉思，像那个日记包含在A的论文中的勾引者一样会算计。不过，如果他真有长远的目标，或决定按某些格言行事，这也完全是一种“实验的”精神：只要这个想法还有吸引力，他就会继续下去，一旦疲倦了或厌烦了，或出现其他更诱人的可能性，他便会弃之而去，这种可能性永远存在；实际上，在实践中，这种“异常活跃的实验”可以被视为类似于理论上的诡辩。因为，不管如何变化，我们仍然可以把生活看做充满可能性的——这些可能性可以考虑或尝试，而不是把生活看做要实现的方案，或要推进的目标。

法官相信，对于审美观点来说，这些态度特别典型，揭示了该观点根本上的不足之处。他指出，唯美主义者“从外部期待一切”；这样的人对世界的理解基本上是被动的，因为他是否感到满意最终要看不受其意志控制的条件是否出现或得到满足。这种屈从于偶然性、“意外事件”，这种逆来顺受，可能表现为各种形式。有时，它依赖于“外部的”因素，如财物或权力，甚至另一个人的青睐；不过，它也可能涉及对于个人来说是内在的东西，如健康或体貌。问题在于，在所有这一类的例子中，人完全受制于环境，受制于“可能是这样，可能不是这样”。他的生活方式与那些很难确定或必然会消失的东西紧密相连，他的意志从来无法保证自己能获得或保留这些东西，甚至哪怕得到了，也无法保证自己能一直享用。一旦这些东西令他失望——这最终极有可能发生——那么，对他来说，存在的意义就消失了。至少他会暂时觉得，自己被剥夺了赖以活下去的、有价值的东西。克尔凯郭尔在另一个地方说，持这种观点的人认为，自我是“一个可以随意赠予他人的东西，就像一个孩子的‘我’，它意味着：好运、倒霉、命运”（《致死的疾病》第51页）。因此，审美的个体具有这样的特点：他不会努力使生活具有连贯性，对当下的自己和自己应该成为怎样的人没有始终如一的观念，他的生活也没有植根于此；相反，他让“随意发生的事情”掌控自己，主导自己的行为。他的内心思索可以说明这一点，并且当这种思索出现时，可能在这个人身上引起挥之不去的绝望。他的全部生活——只是一般而言，并非具体指哪一方面——可以说是建立在一种不确定的偏见上面，因此没有意义。不过，这导向审美观另一个非常重要的方面。关于这一方面，法官有许多话要说。

现在可以指出，这种自我意识可能被压抑或忽视，或者，它的真正意义至少在不知不觉中被回避了。实际上，如果这个审美个体认识到一种“更高级”的存在形式是绝对必要的，他就必然会对生活及其根基感到绝望。然而，他所不愿迈出的正是这通向伦理存在的关键一步。他深陷于自己的生活模式和思维，不愿努力去解放自己，而是想方设法逃避真相对他的影响。有时，这表现为一个人通过各种活动去克服或消除内心

的不满足感，如浮士德便采用一种“有魔力”的形式。然而，一个“受人尊敬的”实业家也会有类似的表现，以非常顽固的态度从事自己的事业。不过，可以想见，还有一种更为隐蔽的形式。因为存在着克尔凯郭尔曾经所称的“知识和意志的辩证互动”，这使得我们很难看清一个人到底是在有意识地努力摆脱他所认识到的（不管其认识多么模糊）困境，还是他认为自己的困境似乎排除了全部关于基本选择和变化的观念，即他对此完全无能为力。这第二种可能性也许会成为现实。

由此，一个人经过对审美观念进行异常地修正，会将悲伤而不是快乐视为“生活的意义”。他想，至少这是自己无法被剥夺的东西，由此，他感到一种不合常态的满足。他可能认为自己注定要悲伤，命定要悲伤。他的存在、他的感觉、他的观点，这些都无情地遵循事物的本质。由此，他把自己的不快乐归咎于个性和所处环境中那些无法改变的东西：他“多愁善感”，或其他人不善待他。或者，他可能夸大自己在这个世界上的处境和命运，例如声称自己是“不幸的人”，是个“悲剧性英雄”。此外，他还可能更笼统地将自己说成一个浪漫的厌世者（Weltschmerz），带着大彻大悟的悲观者的口吻，认为实际的决定这类问题不可能具有什么终极的意义，以此自慰；不管他做什么，都会以懊悔而告终。在所有这些思想中，他有可能找到虚假的宁静，甚至可以找到平静的骄傲。因为这些思想的最终要点是“不折不扣的宿命论，它总带有某些魅力”（《非此即彼》ii，第241页）；个人接受宿命的或决定论的观点，对自己的处境巧妙地推卸责任，为自己在这种处境下的消极无为进行开脱。不过，这也仅仅是一种托辞，一种掩饰，在其背后是他没有说出口的决心，即决心置身某一阶段，只要愿意他又可以自由离开。

总而言之，克尔凯郭尔对唯美主义的分析带着微妙的心理色彩，他尤其关注那些难以一言而蔽之的细节，这里只能提出这些细节中最重要的主题。我已经表明，他对基本范畴的运用非常灵活，这使得他可以指出毫不相关的现象之间出人意料的联系，非常具有启发意义。但即便如此，有时他对范畴的延伸也有可能模糊它们的明确意义。如果《平衡》的某个读者有时想知道，只要利用一点点机智，我们是不是可以把一切都解释为“审美地生活”，如果他想不通这一点，那是可以理解的。这还不是克尔凯郭尔的模糊范畴引发的唯一问题，因为我们并非总是很清楚，在谈到审美意识的时候，克尔凯郭尔是在泛泛而论，还是联系到自己那个时代和文化的具体表现。不过，毫无疑问，他认为自己谈到了很多同时代的思潮和行为。例如，他曾明白地说明“审美的沉思”无法“深刻地、真诚地行使意志力”，“所有年轻的德国人和法国人都在悲叹”这种病态（《非此即彼》ii，第193页）。法官对某些典型的审美观的陈述，和克尔凯郭尔后来在《当今时代》和其他地方对他那个时代流行的社会思潮中所包含的其他倾向所作的批评，这二者之间也可看出类似之处。这些倾向包括：沉迷于“外表的”、外在的东西；对个人身份和责任没有清晰的认识；心安理得地接受宿命论神话，不愿接受认真而实际的承诺；以世故的超然这一面具掩盖无所不在的冷漠这一风气。我们会发现，这些责难和他后来考察黑格尔的形而上学对同时代的吸引力和影响不无关

系。

不过，要是无条件地把克尔凯郭尔在写作《非此即彼》时对黑格尔的看法等同于他后来在反对黑格尔“体系”的论辩中所表达的看法，那是错误的。诚然，正如《非此即彼》这一书名所表明的，本书的部分目的在于反对黑格尔的以下观点：意识的独特形式以辩证的必然顺序相互跟随；相互矛盾的观点在普遍的心灵或精神依次展开的更高层次上实现和解。在克尔凯郭尔看来，从一种存在模式过渡到另一种存在模式遵照的是完全不同的形式。这只能依靠个人在不同的选择中作出不受限制的、无法回头的决定才能达到；并且，必须把这些选择视为互不相容的，而不能根据某种高高在上的理论把它们看做最终是可以协调或“调解”的。不过，尽管考虑到这些因素，《平衡》中显露出来的伦理领域的面貌并没有完全摆脱黑格尔哲学的影子。首先，从审美模式通向伦理模式的途径被看做一个渐进的精神运动。出现危机的审美意识至少“呼唤着”接纳一种新的生活方式，哪怕这不是当事的个人想着手解决的问题。法官所用的术语带着明显的黑格尔的痕迹，他说，“人的生命迎来这一时刻，可以说，他的即时性臻于成熟，精神要求更高的形式，在这种形式中，它将让人领悟到它是精神”（《非此即彼》ii，第193页）。我们进而得知，伦理模式与其说是“废除审美模式”，不如说是“改造”它——这句话和克尔凯郭尔关于调解的泛泛之论相符合，当然这种吻合有些不太自然。不过，法官在伦理层面上讨论了个体和普遍性的关系，正是在这里我们最清楚黑格尔所起到的背景作用。



图9命运之轮。作为伦理存在的个体并不受制于偶然因素与命运等外部环境之力。

在关键的方面，关于伦理观点的陈述似乎毫不妥协地集中在个体上。个性是“绝对的”，它“既是目的，也是意图”；在描述伦理模式之特点的出现和发展时，法官把“选择自我”视为基本概念，这进而与自我认知、自我认同、自我实现紧密相关。伦理模式的主体把自我看做一个“目标”，一种“设定的任务”。他和唯美主义者不同，唯美主义者一直全神贯注于外在的东西，而他的注意力则指向自己的本质，即他作为一个人这一坚实的实在拥有某种才能、爱好和激情，他总是有力量去安排、掌控和培养它们。因此，可以说，他有意识地、刻意地承担对自己的责任。和唯美主义者不同，他并不把个人的特征和性格当做不可改变的、必须温顺服从的事实；相反，他视之为一种挑战——他的自我认知不“仅仅是一种意图”，而是“对自己的反思，这种反思本身就是一种行动”（《非此即彼》ii，第263页）。而且，通过这种内在的理解和批判性的自我挖

掘，一个人不但会认识到他在经验上是什么，而且认识到他真正想成为什么。因此，法官提到“理想的自我”，这是“他不得不为自己构想的自画像”。换言之，伦理模式中的自我，其生活和行为必须是融合的，对自我的明确理解指引它们，这种理解基于他清楚地了解自己的潜力。无论世事如何变迁，命运如何多舛，这种理解都不为之所动。他和我们看到的唯美主义者不一样，唯美主义者对发生在自己身上的一切无能为力，而他不会屈从于外在环境和无法预知的偶然性的专横制约。

Enten — Eller.

Et Livs-Fragment

udgivet

af

Victor Eremita.

Første Deel

indeholdende A's Papirer.

Kjøbenhavn 1843.

Faaes hos Universitetsboghandler C. A. Reitzel.

Trykt i Bianco Lunos Bogtrykkeri.

图10克尔凯郭尔《非此即彼》原著首页。

从他采取的立场看，人生的成败也不能用他是否已经达到在这个世界上的目标来衡量。具有最终意义的是他完全认同这些目标；与此相关的是做事的精神、追求目标的热情和真诚，而不是其行动产生的、看得见摸得着的结果。

在所有这一切当中有一个熟悉的音调，它在某些方面表现为关于自我决定之经典学说的延伸，这种经典学说可以追溯到斯多葛学派，甚至更远。不过，它和康德所提出的更为近代的思想也有着重要的共同点。我们已经指出，康德强调道德意识的自由和独立，即个人服从于其本性的要求，这一本性是一个独立自主的、自我导引的人所拥有的本性。而且，康德哲学的一个中心要点是只从行动者的意志程度来衡量道德价值；这里强调的是他行动的意图，是他想做什么，而不是看他是否实现了自己所设定或想象的目标。克尔凯郭尔自己对道德观点的陈述虽说不上夸大，但也反映了这两个特点。不过，他的陈述——至少在目前来看——可能令读者感到并不充分，哪怕仅仅是因为这一陈述在解释伦理生活时没有顾及其具体内容。原因在于，如果说一个以这种方式生活的人肯定会承认具体的规范和价值观，这些规范和价值观在他看来既适用于他人也适用于自己，理当获得普遍的认同和接受，那么这值得商榷。的确，B自己迫不及待地强调这一点。因此，法官当然不厌其烦地否认每个人都有权依照自己的个人品味和性情来诠释这一伦理观所包含的“更高形式”：这样的看法带有“经验主义”的意味，它可被归于某种浪漫主义，属于审美范畴，不属于伦理范畴。伦理的基本范畴是“善恶”和“义务”；人们提及时，似乎它们拥有一个所有使用它们的人都同意的意义。想到这一点，我们有理由肯定，伦理模式的个体“以自己的生活表达普遍的真理”。不过，果真如此的话，它在多大程度上可以和上面阐释的、不可妥协的自我中心理论达到调和呢？这似乎表明，这样一个人的价值观最终只能来源于他自己：如果他反而承认存在着社会认可的有约束力的义务，难道不是在放弃自己的基本独立，因而又一次屈从于表面的、外在的东西吗？

对于这个显而易见的难题，康德自己的实践理性学说可能已被援引来提供解答。根据这一学说，道德主体努力与自愿接受的原则达成妥协，这些原则通过了康德的“绝对命令”——人的行动准则可以“通过意志力成为普遍规则”——中所体现的连贯性的检验。对于“理性的本性”而言，尊重这种连贯性是内在的；对道德行为者来说，这一“理性的本性”是所有人通常都具有的。因此，可以认为，如果伦理模式的个体要表达B所说的“其内在的本性”，那么用符合所提到的要求的规则来约束他的行为就够了，这可以保证上述规则得到普遍的接受。不过，法官是否希望认可如此严格而正式的陈述，我们还很不清楚。并且，《平衡》中实际表达的内容所指向的是黑格尔而不是康德研究这一问题的方法。此外，黑格尔还批评康德的道德标准过于抽象，无法提供明确的指导；批评它只要在决定其普遍的运用时没有产生矛盾，这一标准似乎对任何原则都说得通，连最不道德的原则也不例外。相反，我们应该认识到，道德义务“植根于公民生活这一沃土中”。换言之，只有真实社会中的实践和制度才是道德要求的内容与权威的来源。这些实践和制度构成一个清

晰的框架，伦理模式的主体能够理解其基本原理，并且就这一框架来说，他作为一个自由的、果断的存在可以完全发挥其潜能。在这里，个人的渴望和集体存在的要求之间没有冲突。个人是社会不可或缺的一个部分，他对社会强加给他的义务和责任的体验不是表现为外在的约束，而是表现为赋予价值观和利益以客观形式，他在内心里认为这些价值观和利益就是属于他自己的。这样，个人良心的要求（康德正确地强调了这一点）和以社会为基础的道德生活观的内在要求二者最终得以调和。

必须承认，黑格尔的理论建立在某些值得怀疑的设想上，这些设想关乎他所观察的不同社会的理性结构，与他的历史哲学也相关，它们引出的话题在此还无法讨论。不过，法官有许多话暗示，他所理解的伦理模式符合之前所概述的黑格尔关于道德（Sittlichkeit）的观点。例如，他说，我们不能认为，伦理模式的个体必须发展的自我像某些“神秘的”学说所认为的那样“孤独地”存在，这一个体和他的公共环境以及生活环境是“互惠的关系”。作为“一个社会的、具有公民特征的自我”，他所要实现的自我不是抽象的，抽象的自我“适用于一切，因而什么也不适用”。按法官的话说，从这一点来看，诸如缔结婚姻、有一份工作或有用的职业、承担民事性或制度性责任，这些都是基本的。然而，不能因此就说，由此带来的义务会从外界约束这个人，“外在于个性”，限制他的自由。对唯美主义者这个“附属的人”而言，“偶然性起着巨大的作用”，伦理模式的个体与之不同，他把自己要服从的要求看做一个可起作用的社会因素，他的性格充满了这些义务所赋予的精神。在此意义上，普遍性不是“外在于个人”，相反，二者是合为一体的。对于那些在个人看来只属于自身的义务，他会自发地履行，并赋予其具体的表述。这真正是“良心的秘密”——个人生活“按其可能性同时是普遍的，哪怕不是直接的”（《非此即彼》ii，第260页）。因此，本来乍看之下，二者的隔阂有可能破坏伦理观的统一性和一致性，现在这一隔阂已经明显消除。

那么，《平衡》里所解释的观点到底有多么全面呢？我们拿它与审美的存在模式作比较，它是不是提供了唯一的另外一种选择呢？更重要的是，它在多大程度上可以解决一个人在生命历程中遭遇的所有问题？对于这后一个问题，法官本人有时也似乎心存疑虑。在这里和在之后发表的《人生道路的各个阶段》中，他一再出现，引人注目。表面上看，他自信满满，不过，这自信的背后却隐藏着紧张和压力。正如我们所看到的，在一些地方，对遵从道德观的人来说，他主要关心其生活的主体特性，即生活经验的质地。不管他在别的地方多么努力调和伦理模式的普遍内容，事实依然是，他在这些地方强调的不是普遍的或共同的标准是否实用，而是行为者用什么方式理解自己的行为、自己信仰的深度，以及他对自己有多真诚。我们很难将这一点和一种观念隐含的意义脱离开来，这种观念即，最终而言，每个人必须找到自己的路，穿越一系列内在的理解；这一理解公平对待各人的独特个性，并且，不管显得多么矛盾，最终使其得以超越伦理模式的界限。在《非此即彼》和《人生道路的各个阶段》中，法官开始长篇大论，到最后却令人不安地怀疑起伦理观的自足性及其基本范畴：在这两部著作，尤其是在《人生道路的各个阶段》中，他承认，某些“与众不同的”个人在努力实现伦理的基本原

理时遇到了极大的困难。不过，他在这里只是谨慎地讨论了提出的问题，小心地留出余地，显然不太有意向正面解决。另一方面，《恐惧与颤栗》则清楚而雄辩地表述了它们引起的怀疑，其背景清晰地将伦理的观点与宗教的观点对照起来。他在《平衡》里怀着犹豫、多少躲闪着接近的边缘地带在这里得以被跨越。

伦理模式的悬置

《恐惧与颤栗》这部作品署的是化名，即沉默的约翰内斯。这位作者拒绝挂上哲学家的头衔，至少不做黑格尔意义上的哲学家。很明显，他也不打算做个虔诚的基督徒，为宗教信仰说话。即便如此，在他所针对的对象看来，他的话目的明确，那就是要具有哲学和宗教上的意义。虽然自身立基于伦理模式之中，但他敏锐地意识到自己所属的范畴有显而易见的局限性。更确切地说，他关心的是伦理模式无法理解信仰这一现象。他坚持认为，我们当然可以这样理解信仰，这从根本上偏离了由康德和黑格尔开创的方法。这两位采取的方式虽然大相径庭，但他们都努力将宗教信仰这一观念吸收到思想的其他范畴中，或使之从属于这些范畴——康德把宗教信仰的观念看做实践的理性或道德的理性的假设，黑格尔认为宗教信仰在意识的形象或想象这一层次上具有预示性，该层次在他那包罗万象的哲学框架中实现了以理性方式来表述自己。相反，在《恐惧与颤栗》中，信仰的地位是完全独立的：它处于伦理思维的领域之外，我们无法用普遍的或理性的话语来加以阐述。然而，这并不是说我们应该把它看做本质上是原始的、不值得尊敬的东西，它不是“我们希望尽快战胜的、童年的疾病”。相反，本书在结尾时提出：它构成“一个人最高层次的激情”。而且，全书还自始至终地表明，一个人只有在道德上敏感和成熟，才能意识到它神秘和严格的要求达到了怎样的程度。

克尔凯郭尔的目标是以生动而有力的方式认清这些要求所具有的令人不安的特征。他着重研究一个具体的例子并显示其主要特征，希望以此突出一个概念的意义。对于这一概念，他的同辈人并没有实实在在加以关注；它真正的含义不是被牧师令人宽慰的话所压制，就是神秘地消失在哲学家的理性分析之中。他这样做，并不是打算隐藏其真正的寓意。他竭力强调，如果从一种排他性的伦理角度去看，在他所讨论的具体事例中，这些寓意令人震惊，甚至令人反感。

不可否认，他所选择的例子有明确的目的指向。这例子来自《圣经》中亚伯拉罕——“信仰之父”——的故事。上帝要求他杀死自己的儿子以撒来献祭。亚伯拉罕依令行事，举起那把致命的利刃，不过在最后一刻，他的手停住了，牺牲变成了一只山羊。这一整件事意在表现神定的考验或对精神的考验，而他成功地通过了。



图11亚伯拉罕与以撒，以及信仰的显现。

对这样一个故事，我们该作何反应？在克尔凯郭尔眼里，很明显，这个故事的价值在于它毫不掩饰地表现了亚伯拉罕所面临的选择的性质。他只能通过行动服从上帝的命令，这一行动不仅违背他作为一个可亲的父亲的自然倾向，而且要破坏深深植根于他心里的道德准则，即不能杀害无辜的人。此外，这一行为极端违背道德，因为要杀的人是亲生儿子。因此，他肯定认为自己被迫做的事无论在人情上还是在道德上都是令人憎恶的，我们对这件事也会有同样的反应。不过，正如沉默的约翰内斯指出的，他庄严地去完成落在自己头上这令人反感的任务，不断受到牧师或其他人的赞美。这里出现一个问题：那些津津乐道于类似颂歌的人们究竟在多大程度上真正理解自己所说的话？我们只要设想一下，如果一个教徒真的打算仿效亚伯拉罕，他的牧师会对他说些什么：

> 如果这位牧师知道了这一情况，他也许会走到这人跟前，端足一副基督教牧师的架子，吼道："你这个可耻的人，社会的渣滓，你到底是中了什么邪，竟想谋杀自己的儿子？"

（《恐惧与颤栗》第28页）

牧师甚至可能为自己合情合理的雄辩而洋洋得意，可理由是什么？难道他在布道中不是赞美了亚伯拉罕，而亚伯拉罕不正是做了他正在谴责的事吗？按伦理学观点，答案只能是：没错。简而言之，"从伦理观

看，亚伯拉罕的行为就是有意谋杀以撒”。任何人如果想正确理解亚伯拉罕的处境以及他的行为所涉及的东西，就必须面对这一点，不可敷衍。采用笔名充当作者的克尔凯郭尔并没有自诩能够深入亚伯拉罕的生活和思想，因而能理解他。不过他相信，自己揭示了一些情况，这些情况使我们有可能在这样的背景下讨论信仰。他也相信，自己因此可以昭示（哪怕是间接地）伦理观和宗教观二者之间真正的关系——在他那个时代的学术氛围里，这种关系一直遭到曲解。

要研究这一问题，一个方法是将亚伯拉罕的困境与道德或“悲剧”英雄的处境进行比较。“悲剧”英雄同样发现自己被迫去做某件令人厌恶的事，不管是因为这件事有悖于他的天性，或因为它侵犯了根深蒂固的道德准则，还是二者兼而有之。不过，对于这样的英雄而言，在他看来有必要去做的事情是有着明确的伦理基础的：克尔凯郭尔以阿伽门农为例。阿伽门农决定将自己的女儿伊菲革涅亚献祭给自己的国家。他认为自己尽管干了如此可怕的事情，却依然能够“从容立足于”伦理世界中。不管他感到多么痛苦，不管他认为自己个人遭受了多大的损失、有多么懊悔，他依然相信，自己是在遵从一种得到公认的原则或内心认可的一个共同目标，而这些比所有其他的思虑都重要。因此，在面对严酷情况的时候，他有理由期待着得到周围人的同情和尊敬——“悲剧性英雄放弃一种确定性，为的是获得更大的确定性。在旁观者眼里，他是可信的”（《恐惧与颤栗》第60页）。他至少可以“为天下的安全而感到高兴”，他知道自己的行为能得到所有人——甚至包括牺牲者本人——的认可和理解，因而是合理的。

对于亚伯拉罕这位“信仰的骑士”而言，情况截然不同。我们从故事里知道，这位悲剧英雄仍然把伦理作为自己的“终点”或目标，哪怕这意味着为了实现它，将要牺牲某些责任。然而，亚伯拉罕完全逾越了伦理界限。在伦理界限之外，他有更高的目标，“为此，他将伦理悬置起来”。他“放弃普遍准则”，为此感到一定程度的痛苦，这种痛苦超过悲剧性英雄在道德上感到的痛苦。亚伯拉罕孤立无援，不可能向他人辩解自己的行为。在理性思维和理性行动的层面上，他的行为肯定是极不寻常的，甚至是荒唐的。作为一个具体的人，他把自己放在“一种与绝对的绝对联系”中。如果他的行为说得过去，那也只能说是出于神的旨意，这旨意只针对他一个人，他得到了满足，但这种满足无法用人类的标准去解释清楚。从人之常情看，他不是疯了，就是十分虚伪。而且，他如果用人可以理解的标准去为自己辩护，就相当于逃避上帝赋予他这一任务的情境，而该任务意味着对上帝的绝对义务，它超越伦理说教的领域；为了完成这一任务，他必须面对和克服所有与之相悖的诱惑。亚伯拉罕只有抵御这些诱惑——道德的、天性的——才能经受住信仰的考验。换言之，他准备一如既往地承受自己那自相矛盾的信念带来的可怕后果。在这一点上，他当之无愧地堪称“伟大”——人们经常不假思索地这样赞美他。

克尔凯郭尔描述那些在痛苦中追寻着不为人知的使命的人所面临的困境，在这一过程中，他们“走在路上，未见到一个旅行者”。克尔凯郭

尔的笔触中流露出无可掩饰的辛酸。他所写的东西深深烙上了个人经历，暗示自己在无法与奥尔森成婚时同样心神错乱，深感孤独。一般的哲学范畴所无法把握的现实困境，以及一个人意识到与已然确立的规范妥协威胁到自己作为个体的完整性，这两种情形同样令人不知所措。不过，无论这些观点在心理学上多么令人印象深刻，它们丝毫无助于说明克尔凯郭尔的核心观点。因为他的核心观点关系到宗教对伦理进行“神学”悬置的可能性，正是这一点招来了许多批评——也许这些批评并非不尽人情。除此之外，在某些情况下所有的伦理要求可被置之一旁的观点还被批评为相当于提倡“道德虚无主义”。他提出的这种修辞技巧无法为之找到借口，更说不上为之辩护。借用某些信念来为有悖道德的行为正名，这些信念又显然默认“荒唐的”行为——这种做法没有什么说服力。如果说它有用，唯一的用处就是毁掉我们对自己价值观的信心，因为它甚至拒绝我们最为确定的观念。当然，有人会回答说，亚伯拉罕被称为“信念的骑士”，不是空口无凭（in vacuo），也并非缺乏正当的理由：他是在贯彻在他看来属于上帝的意愿。不过，这种自信的根据在哪里呢？康德在讨论克尔凯郭尔后来引为典范的这一事例时，曾一本正经地指出，“在这个例子中，一个错误至少有可能占了上风”。当一个被认为是神旨的命令与我们十分肯定的道德判断相冲突的时候，我们绝不会去责怪上帝。正如在《单纯理性限度内的宗教》里所提出的，康德认为在刚才谈到的情形下，一个“觉悟的”人自然会作出这种正确的选择。

从克尔凯郭尔的话里我们看出，他似乎并不打算反对这一点。只要这样的人只依赖伦理观，那么在他眼里，对于人的理性来说不言而喻的道德判断肯定而且必须起着决定性作用。从这一立场看，人类的整个存在被视为“完全是独立自足的领域”，那完全是一个伦理的世界，上帝被降低到“隐形的、正在消失的一点”。当然，人们可能还会使用宗教语言来谈论热爱和服从神灵的义务。不过，他们在使用这些表述时，其真正含义仅是一种自明的真理而已。克尔凯郭尔曾说：

> 如果在这一联系中，我……说爱上帝是我的义务，那不过是在进行不必要的重复。因为在完全抽象的意义上，“上帝”就被理解为神——也就是世界，也就是义务。
>
> （《恐惧与颤栗》第68页）

在这一段话接下来的讨论中，克尔凯郭尔重提了一个观点；可以说，他书中的许多内容就是以此为基础。使至高的权威与伦理变得一致是一回事，认为宗教可以简化为这一点，其基本内容完全可以用有限的理性能接受的方式表述出来，则完全是另外一回事。从宗教的角度看，伦理始终只能拥有一个“相对的”地位。他对亚伯拉罕故事的分析显然就是要大大否认一点，即从以上这一观点来看，伦理可以具有终极性或至高无上性。不过，坚持认为它只有相对价值并不是说它根本没有价值——从他对故事的分析中不能得出这样的结论：道德要求无根无据，或者，我们在一般意义上可以不需要它。他要说的是，在宗教的视域里，

道德要求被改变了，“表述它的方式完全不同”。由此，他的部分意图是想表明，顺从道德要求的义务最终依据的是对上帝的义务，后者被认为是一种无限或绝对的“他者”，超越人类的理性和理解：“单个的个体……与绝对的关系决定了他与普遍性的关系，而不是与普遍性的关系决定了他与绝对的关系。”（《恐惧与颤栗》第70页）

在某种意义上，我们有可能认为，《恐惧与颤栗》就是讨论当代神学家——其中黑格尔一派的神学观点尤其如此——故意扭曲或竭力要驳倒的宗教意识。无论怀有什么样的反对意见，他们认为仿效亚伯拉罕行事这一观点肯定是要遭到批判的。不过，亚伯拉罕所理解的信仰，他在自己生活中例证的信仰，都是宗教意识所预设的。任何人如果想通过消除或削弱这一信仰所包含的东西，来表述宗教的“内在真实”，那肯定会遭到曲解。不过，讨论当代思想无法与这些宗教观达成妥协绝不是克尔凯郭尔的唯一目的。在这里，正如在其他“美学”著述里，他并不打算仅仅进行学术批评。他不遗余力地强调信仰观和伦理至上观之间的冲突，并试图勾勒出后者的局限性——一旦我们正确表述个人经历的重要方面，这些方面拒绝伦理的支配、伦理对其又无可奈何，那么这种局限性便显露出来。我们已经注意到，法官在《非此即彼》和《人生道路的各个阶段》中对伦理观进行阐述时，在某些地方对此已经有所暗示。他提出，一个人可能相信自己服从一种独一无二的召唤，而这一召唤与社会所决定的义务或普遍接受的行为准则格格不入。不过，这种意识的地位当然是有疑问的；如果我们要追随这一意识，法官并不打算轻描淡写因此带来的后果：

> 他必须明白，没有一个人能理解他，他必须时时忍受所有人的恶言相向，没有人同情他，人人都会认为他是有罪的。
>
> （《人生道路的各个阶段》第175页）

《恐惧与颤栗》的主题是宗教信仰，在此层面上，这些暗示的意义终于显露无遗。道德规范的重要性倒没有遭到类似的否定，不过，伦理模式的绝对统治不再是理所当然。相反，道德的自足性原来被认为是已被确认的社会规范、普遍认可的习俗，现在它显然受到了挑战。一个人可能意识到自己肩负“独特的”使命，可能面对极大的阻碍，但必须不惜一切代价完成它——对于这一观点我们不可能简单地置之不理或不屑一顾，也不能贬低它，认为它“不过是十分平常的情感、情绪、怪癖、气郁（vapeurs），等等”（《恐惧与颤栗》第69页）。亚伯拉罕对自己的任务的看法驳倒了所有这一切：为了完成任务，他不仅准备违背一般的道德观念，而且与一般的理性思维相悖，他相信自己会通过某种方式“迎回”他受命献祭的儿子。如果我们批评他的所作所为不理智，批评他冒了极大的风险，而且可能在犯错误，那在一定程度上是有充分理由的。不过，这种批评只是突出了他的观点与众不同。在此意义上，这里所谈到的信仰已经处于人类理性的标准之外，用这一标准无法说清它所涉及的变化的合理性。相反，它要求的是一次极端的冒险，或一次“飞跃”，这

种精神活动要求人们献身于某种客观上不确定的、归根到底是自相矛盾的东西。

为了理解这些表明宗教信仰之真正意义的观点的潜在要义，我们有必要去看一看被克尔凯郭尔称为他的“哲学著作”的作品，这将在下一章进行讨论。不过，在结束关注他的“美学”著述之前，我们来简单谈一谈上一章结尾提到的一个问题。

我们应该记住，这个问题关乎克尔凯郭尔后来的观点——他通过虚构的方式表述各种存在模式，主要目的是想引导读者摆脱他们是基督徒这一幻象。正如他在《吾书之观点》中指出的，他们生活在“审美范畴，或至多在审美-伦理范畴之中”，他们深深沉迷于这一骗人或自欺的处境当中，无法理解这种欺骗性有多么厉害：通过其典型的思维方式，通过起初假装“支持”它，我们有可能促使他们意识到这种普遍存在的误解有多严重，找到其根源。不过，克尔凯郭尔在回顾自己的创作生涯时，不管这一总目标对他来说多么诱人，一旦考虑到这些作品的全部内容及其视野，这一目标就多少令人感到不太自然。这不仅是因为它们经常让人强烈地感到，克尔凯郭尔的作品在相当程度上是出于为自己立传的动机，包括他不由自主地沉迷于其流产的爱情过程中。还在于，至少从审美观来看，这些据说是生成的“幻象”与其说与任何具体的错误意识——它产生于当代“基督教世界”——有关，不如说与关于人类状况的宿命论或集体主义的神话有关。如果说它应该与前者有关，那么这种联系至少是间接的。不过，克尔凯郭尔的意思也许只是，一个以审美为原则的人有可能认为基督教——和其他事情一样——没有赋予自己重大的使命；它只是“吸引人”，引起超然的思考，而不需要具有决定性的行动和参与。无论如何，我们可能会感到，克尔凯郭尔的追溯性观点显然更适用于他在《恐惧与颤栗》中不得不说的话，这些话关乎属于伦理模式而非审美模式的思维范畴对宗教观的入侵。在这里，我们比较容易理解他心里大概在想些什么。

【注释】

[1] 指《论审美模式和伦理模式在人格构成中的平衡》，下同。——编注

第五章
真实性与主观性

克尔凯郭尔描述生活和经验的不同模式，这为后来的两部主要作品打下了基础，正是这两部作品确立了他作为宗教思想家的声誉：一本是简洁而相对浓缩的《哲学片断》；另一本是大部头、重复性内容很多的《最后的非科学附言》，书中充满了论战。这两本书和前面的著作一样，以笔名发表，所使用笔名为约翰内斯·克莱马克斯（攀登者约翰）。不过与之前不同的是，克尔凯郭尔的名字也改头换面地出现在这里，署为两部作品的“编辑”。无论这一改变有什么确切的意义，至少我们有理由认为，在这种情况下，他希望读者明白这些观点是他自己的：他意在尽可能明确而有力地表明，“思辨哲学和基督教之间的误解”的真正意义是什么，而他相信，在自己那个时代的知识视野里，这种误解普遍存在。他的审美著作表明——尽管是间接地、暗示地——不同的心理因素和社会因素如何加深了这种误解。不过，核心任务仍然是描述其基本特性，引出其基本前提条件。这就是他现在赋予自己的任务，为此，他选择黑格尔以及受到黑格尔影响的人们作为主要攻击目标。尽管非常关注同时代思潮，他依然认为自己的分析不仅与那个时代有关，而且还具有更广阔的含义。实质上，他所讨论的问题关系到宗教信仰的本质及其与人类思维及理性之源泉的关系。至于这些问题以何种方式出现在实际选择这一层面上，《恐惧与颤栗》中已经提到。在《片断》和《附言》中，它们会再次出现，但背景变了，具有重要性的不仅仅是伦理范围和道德推理的界限；在这一背景下，首要的话题是基督教具体意义上的信仰，而不是亚伯拉罕的故事引出的信仰问题。

在这两本书的背后，我们可以看到18世纪两位思想家的影响。在克尔凯郭尔眼里，他们已经着力探讨了基督教信仰某些重要的方面。其中一位是J.G.哈曼（1730——1788），一个特立独行的思想家。克尔凯郭尔在学生时代接触到他的著作，认为他对理性主义毫不妥协的批判——在神学和其他方面——令人大彻大悟。另外一位是G.E.莱辛（1729——1781）。克尔凯郭尔是几年后在阅读施特劳斯的《基督教信仰》时看到莱辛那篇影响深远的论文《论精神与力量之证明》的。在适当的时候，我们会提到哈曼对他的影响的意义；眼下要探讨的是莱辛在其论文里所阐述的观点，因为克尔凯郭尔清楚地指出，这些观点构成了《片断》和《附言》共同的论辩起点。

莱辛讨论的基本主题关系到以历史为中心的基督教的地位。基督教是怎样将它的中心观念，包括耶稣是上帝之子这一主张，建立在某些仅仅是推定的历史事实之上的？这不仅仅是说，历史事实可能需要有说服力的证据，这种证据是历史研究通常所要求的。即便允许它们有强大的经验支持，也并不会保证其显得非常真实。关于历史的陈述，无论得到多大的证明，肯定无法如亲身经历或亲眼目睹所得到的当前经验那样确定。此外，这也无法最终解决出现的困难，因为还有一个问题，那就是应该如何解释关于历史事实的断言，从而证明接受一种具有超验性质的

主张是合理的。换言之，从一套表面看起来是经验的观点过渡到另一套属于完全不同的范畴的观点，要靠什么来证明其合理性？莱辛这么说：

> 如果说，基于历史，我不反对基督让一个死人复活，那么，我是不是因此就要接受上帝有个儿子、这个儿子和他拥有同样的本质这一观点呢？一方面，我缺少有效反对前者的证据，另一方面，我有义务相信违背自己理性的东西，这二者之间是何关系？

面对这样的问题，莱辛有一段名言，认为存在着一条“丑陋、宽阔的鸿沟，无论我多么频繁、多么热切地努力，就是无法逾越它”。他没有十分清楚地阐述自己的这一立场，相反，他似乎同意把宗教观念“非神话化”，即认为宗教观念首先包含了伦理事实，人仅靠理智便能内在地理解。这些事实无所不在，恒常有效，不可能基于或源于纯粹偶然的东西。由此，历史因素如果在这里是相关的，那么它只能是例证并暂时解释一个独立的、可以确定的道德内涵——莱辛赞同的看法是，宗教并非因为“福音传教士和使徒”教授它就是真的，相反，因为宗教是真的他们才教授它。或者，正如他在另外的地方所说的，历史启示“对人类毫无贡献，人类仅仅依靠自己的理性找不到它”。

不管莱辛自己提出了什么样的结论，对克尔凯郭尔来说，这一论断的主要贡献在于，它准确地把握了困扰他的难题的本质。基督正教武断的教义与理性不相容，其价值也不可能仅仅通过史料来证明，无论如何，这些史料在本质上是有疑问的。因此，我们有必要进行选择，要么在“质量上”或范畴上来一次跳跃，这一跳跃曾打败了莱辛自己；要么抛弃这里所提到的教义，接受另一种选择，即人类的理解和理性能够接受的选择：没有中间道路可走。其实，这正是克尔凯郭尔在《片断》里要探讨的核心主题。在后来发表的《附言》中，这一主题继续以不同的形式贯穿始终：最重要的是有必要反驳一种观点，即基督教代表着一种学说，无论是从推理的思维来看，还是从历史知识来看，这种学说都能得到客观地证实。不过，在探究这一主题的时候，他以自己独有的方式挖掘其内在意义。

理智与信仰

《片断》虽然简短，却不易读懂。它表述的方式有些古怪，思路有时突然中断，有时突然跳跃，令人迷惑。不过在开始，主要的焦点是认识真理的两种截然不同的方法。虽然该书起初提出的似乎完全是一般性方法，不过，很快就可以看出来，它针对的是宗教真理的地位及认知，这就是该书最关心的问题。

对于自己最初的问题，克尔凯郭尔一开始就列出两个完全对立的答案。第一个和柏拉图及其“回忆”说有关。在柏拉图的《美诺篇》中，一道难题出现了：我们如何希望获取知识呢？因为，如果我们已经知道了真理，就不能再去追寻它；如果我们还不知道真理，在碰到它或它表现

出来后，我们又如何能识别出它是真理呢？无论是哪一种情况，从理论上讲，认知都是不可能的。碰巧，像对待数学真理一样，柏拉图也关心这种“永恒”的真理。他指出，解决的办法在于我们认识到，认知意味着主体意识到呈现在——尽管是蛰伏地——其内心里的东西，教师的作用就在于提醒该主体，他拥有的潜在东西是什么；认知就是挖掘或启封从某种意义上来说已经存在的知识。“真理，”用克尔凯郭尔的话说，“不是从外部介绍给个人，而是本身就存在于个体之中。”由此便得出这样一个论点：教师的作用在任何时候都仅仅是“偶然的”，因为大不相同的人或情境可能得出非常相似的结果。实际上，克尔凯郭尔认为这一观点代表了一种非常流行的理性主义，这种理性主义得到思辨哲学家尤其是他那个时代的唯心论者的普遍接受。的确，黑格尔自己不止一次提出，柏拉图把知识看做“回忆”（Erinnerung），这与他自己的观点有些类同。黑格尔的观点是，就整体而言，实在由原则生发，这些原则潜藏在我们的思维过程中，其基本特点可以由哲学思考引导出来。不过，无论如何，也不管实在的表现形式有多么复杂，克尔凯郭尔认为，他心目中的这些理论家相互间的关联之处在于，他们都不假思索地相信，人类理性是最终的或基本真理的唯一来源。

按克尔凯郭尔的解释，另一种替代立场正是基督教的看法，这种立场的前提和某些观点完全相悖，这些观点被他有些漫不经心地视为来自于追随柏拉图传统的思想家们。在这里，后者的论点与其说被抛弃，不如说是被颠倒过来。

于是按照这一对立的观点，个体自身并不拥有靠某种哲学“助产士”来激活的、潜在的终极真理。相反，个体被描述为与超越他的东西存在外在的联系，他并不了解这些东西。他必须“被描绘成处在真理的界限之外，不是像一个改宗者去接近它，而是远离它”（《片断》第16页）。这里要表明的是——克尔凯郭尔时常提及这一点：个体被如此疏远，这不是偶然的或暂时的无能为力；相反，他自己要为这种状况负最主要的责任。确切而言，我们可以把该状况说成是一种“罪过”——个体不仅“处于真理之外”，而且对待真理的态度是“论辩性的”。由此可以引出两件事情。首先，既然个体不会拥有这种意义上的真理，那么只能从外界将这一真理赋予他。其次，如果要认识真理，个体就必须改变自己内在的观点，否则，自身的堕落和盲目会阻止他获得真理。然而，如果说有个教师既能够帮助学习者认识真理，又能够向他提供必要的学习条件，那么，这个教师不可能是另一个人：他只能是上帝。

> 如果有谁不仅将真理传达给学习者，而且向他提供理解真理的条件，那么这一位就不仅仅是教师……如果说有谁要做到这一切，那只能是上帝本人。
>
> （《片断》第18页）

不过，在传送真理的同时，不能通过吓唬或迷惑的方式来征服学习者，因为这样的话，学习者就不会心甘情愿地接受，这样也没有给他选

择的自由，而是使他出于类似恐惧的外部因素而去接受真理。相反，在被呈现的时候，真理应该是以平等的姿态与他进行平等的交流，这就意味着上帝不得不以人形现身在他面前。换言之，我们面对的是基督教关于道成肉身的观念。

这一观念是自相矛盾的。在克尔凯郭尔看来，它表现了他所称的“绝对的自相矛盾”。因为该观念要求我们相信，在某一时刻，外在之物进入时间领域，表现为有限存在之种种局限性。这显然是不可能的，它不可能被纳入人类思维和理解力的限度之中。因此，在理性看来，它肯定是“令人不快的”，理性会“觉得它无法想象，自己也无法去发现它，并且即使听到关于它的述说，也不可能理解”（《片断》第59页）。不过，该观念依然构成信仰的恰当目标，这只能进一步肯定莱辛已经清楚看到的问题：信仰和理性无法和解，二者必有其一作出让步。留在理性这一层面就是决心拒绝这一自相矛盾；从这一观点来看，它是一种“荒唐”。另一方面，一旦理性范畴被放置一边，信仰便抛头露面，个人进行“跳跃”，承认教师所要求的特殊品格。不过，克尔凯郭尔坚称，这一跃必须在教师的辅助下才能实现。它以他所称的“条件”为前提，因为，除非学习者的本质在神恩下发生转变，否则便无法完成这一“跳跃”。不这样想的话，就相当于认为他完全可以依靠自己堕落的力量去认识真理——这一点已经遭到否定。由此，我们可以说，有两个自相矛盾的“时刻”——道成肉身的时刻和信仰的时刻；第二个时刻与第一个时刻是相互关联的，两个都必须被视为“奇迹的”：

> 不过这样一来，信仰难道不是和那个自相矛盾一样自相矛盾吗？一点也没错。除此之外，它又如何能够以那个自相矛盾为自己的目标，并且快乐地与之保持联系呢？信仰本身就是一个奇迹，凡是相信那个自相矛盾的，也会相信信仰。
>
> （《片断》第81页）

我们在思考克尔凯郭尔关于基督教的立场时应该记得，在目前的背景下，他的目的不在于为这一立场辩护或辩解，而在于让我们关注它所涉及到的东西——至少表面上是这样。从他已经说过的话来看，他没有小觑该立场在研究上可能带来的困难，反而强调这一点。他想突出——而不是掩盖——它和我们自然的思维模式之间的距离，强调后者在与超越其领域之外的东西发生联系时，将不可避免地遭遇这一障碍。不过同时，他也不想否认人的智力一向喜欢努力超越自身受到的束缚，在自己理解力的范畴里或原则下徒劳无功地汲取显然是无法企及的东西。由此，他认为，哲学家和神学家也摆脱不了这种习性，他们常常情不自禁地想把基督教超越世俗的观念改变成我们熟知的或根深蒂固的知识：“如果哲学家不把超自然的东西变成琐碎的平常事，”有一次他讽刺道，“我们要他们来做什么呢？”（《片断》第66页）这种改变的一个办法是，只援引在他看来首先与柏拉图的观点相关联的理性因素来证明上帝的存在。另一个办法与第一个办法截然不同，它不是从纯理性引出宗教观念，而是利用历史提供的证据。克尔凯郭尔力图证明的是，不管用哪一

种办法，这种努力终将失败。

他对前一类论点的反对虽然重要，但大都附和康德已经提出的观点。康德认为（之前的休谟也有此看法），理性自成一体，独立于所有的经验之外，只能对观念或概念起作用，无法独立地显示任何事物的存在。因此，仅仅靠上帝这一概念去证明上帝的存在——所谓的“本体论证明”就是这样的，那是不能成立的。我们不可能仅从一个关于完美存在的概念引出一个实实在在的主张，认为这样的存在是实在的。克尔凯郭尔说过，运用这种方法“我没有证明……一种存在，只不过是充实了一个概念的内容”（《片断》第49页）。“上帝”这一概念的或理想的“实质”肯定与其“真实的存在”有明显区别，而后者正是这里要讨论的。乍看之下似乎合理的是，即便我想从神的技艺在所谓的自然法则中的体现推断出它的存在，我还是得不出任何重要的结论。这些体现以一种“理想的读解”为前提，对于这种读解，我已经心照不宣地将其应用于实例，没有为希望得到的结论之合理性提供独立的支持。

经过这样简单的概述后，克尔凯郭尔觉得，必须以怀疑的姿态反对传统上自然神学的路数。要应对概念的或同义反复的真实性，就必须运用理性；如果出现相反的情况，那是因为存在着事先已有暗示的某些关键假定。因此，对于分配给它的任务来说，理性是无用的。不过，从这种抽象思维转向对启示的积极看法，会提供别的什么选择呢？有没有可能尚未出现可靠的理性——这次是基于具体的历史——来接受这一切呢？除此之外，这样的方法——和前一种不同——还有一个优势在于，它能公正对待克尔凯郭尔自己所坚持的基督教的某个方面，即着重强调一种独特的历史事件的出现及其意义。因此，他长篇大论地探讨历史研究的地位及其与信仰的联系，也就不足为奇了。

虽然克尔凯郭尔的叙述有严重的曲解，但还是可以得出以下的观点。首先，他强调，历史事件和历史变化的特点是不能简化的偶然性或非必然性。诸如黑格尔这样的神学家把历史的范畴和逻辑的或形而上学的范畴强拧在一起，因而认为历史领域体现了概念之间的必要联系，这是非常错误的。其次，他指出，从认识论角度来看，了解这一特征会产生重要的结果。关于人类的过去是偶然的、实在的种种设想肯定缺乏一种确实性，这种确实性属于在概念上可证明的、关于理性的真理。如果说有些设想只限于描述我们当前的经验，因而有可能是确定无疑的，那么，这些关于人类过去的设想同样缺乏这样的确定性。事实上，即使对于那些根据观察得来的、意在超越明白无误的感官信息的平常观点，上述结论也是正确的——我们只要（克尔凯郭尔建议）想想一些关于感性幻觉的常见例子，就知道现代人即使亲眼目睹一个事件，也有可能曲解该事件的真正性质。无论如何，就历史观点而言，他们所说的内容和这些内容所依据的证明之间存在明显的差距，这一差距使得所说内容的真实性在逻辑上大打折扣。那么，我们该如何接受它们呢？克尔凯郭尔声称，在这里，恰当的范畴是信仰，信仰在此应该指“意志的表达”而非理性的推理；与我们有关的“与其说是结论，不如说是决心”，这是一种“排斥怀疑”的自愿行为。如此想来，信仰不可避免地要冒险将自己献身于不

真实的、在严格意义上不同于知识的东西。不过，从克尔凯郭尔的其他著述来看，他似乎认为，关于经验事实（包括历史事实）的种种设想具有不同程度的可能性，这一点是合理的。如此，我们可以说（正如他自己在《附言》里所说的），自己至少“大致了解”这些事实。这就引出第三个观点，也是他的核心观点。

区分“直接的或普通意义上的”信仰和“突出的”信仰或宗教信仰，这是非常重要的。前者与通常的历史观念有关，后者则与基督教“自相矛盾的”历史观念有关。虽然前一种信仰无法在理性上得到证实，但是它构成我们对这个世界的一般看法，代表的是人类意识中完全自然的一个层面。第二种信仰则要求我们接受——正如先前已经看到的——有悖于理性、使理解力迷惑的东西。由此必然得出这样的观点，即凡认为基督教信仰多少是可以说得通的，或者，可以通过公认的历史方法变得可能的，都是对基督教信仰之本质的根本误解。在这里，我们研究的不是直截了当的或一般的历史假想，它们或多或少与可获取的文献相吻合：“这一历史事实是我们假想的内容，它具有特殊的性质，因为它不是普通的历史事实，而是基于一种自相矛盾的事实。”（《片断》第108页）也就是说，我们认为，“永恒”或无限已经及时出现，而讨论这种联系的可能性显然不合时宜。并且，在克尔凯郭尔看来，它还具有可恶的误导性：“这样看待信仰无疑是在诽谤它。”除了其他的一切，我们也会认为它具有如下暗示：对那些的确目睹了福音书里提到的事件的人来说，这样的信仰更显真实，而对后世的人来说，则不会这样。不过，他却竭力要否认这一看法。对某些被认为本来就是自相矛盾的东西的接受，不能受制于时间状况或环境的变幻莫测。一个现代人只依据自己的所见所闻，可能无法看出道成肉身的意义，这和只能依靠证词的后来者的情形想必是一样的。不管是哪一种情况，这里所体现的不过是信仰的一种“情况”。

> 没有间接的门徒。第一位门徒和最后一位门徒在本质上处于同一层次，只是后来者在同时代人的证词中找到属于自己的情况，而当代人则在自己的当代性中找到属于自己的情况。
>
> （《片断》第131页）

从宗教角度来说，二者谁也没有超过谁。在所有情形中，信仰要求的不仅仅是一次跳跃，而且是一跃而入理性无法想象之地，这要借助于神才能实现。这足以驳倒任何对不同的时间优势进行比较的建议。按克尔凯郭尔的理解，信仰不是一个超级证据或观察条件的问题；我们已经看到，它的可能性依赖于奇迹。

克尔凯郭尔一再提到宗教信仰的奇迹性质，认为根本不能把它与所有公认的人类认知形式相提并论。他的这种强调令人想起休谟在《人类理解研究》中一段著名的话，这段话我在第二章已经简要提到。正如近来有些人指出的，实际上，休谟的认识论观点和《片断》中关于世俗知

识及信仰的观点有明显的大致相似之处。两人都把认知确定性的特点限制为理性的必要真实，限制为描述眼前感官信息的设想：同样地，两人都暗示，理性——论证性意义上的——无法证实关于经验事实的因果推断的合理性。的确，休谟努力在心理学上解释这种推断，从我们通常的或习惯性的期待出发，这种期待源自我们过去对规律的体验。克尔凯郭尔则相反——非常奇怪地相反，认为这些推断表达了人的意志。不过，即使在这里，如果我们记得他是如何区分“普通”信仰和“突出”信仰的，这种对比也会显得不那么明显。在当前的情况下，休谟和克尔凯郭尔的这些相似之处就有了一层附加的、更具体的意义。休谟在《人类理解研究》中指出，基于理性的自然神学不仅在原则上遭到反对，而且，面对人们大量的普通经验，想通过《圣经》的证词建立关于所谓的超自然现象的宗教观念也无法令人信服。因此，在讨论奇迹的那一部分的最后一段中，休谟得出这样的结论：“基督教这一宗教不仅一开始就伴随着奇迹，而且到今天，离开奇迹，任何有理智的人也不会相信它”。他继续道：

> 仅仅靠理性无法说明它是真实的：凡受信仰的感动而去赞同它，肯定是不断感受到发生在自己身上的奇迹，这奇迹颠覆其理解力的所有规则，令他决意相信十分违背常规和经验的东西。

尽管两人强调的重点不同，语气也不同，但休谟的结论与克尔凯郭尔对信仰的叙述很是接近，以至于令人怀疑这不完全是偶然的。这种怀疑似乎大有根据。克尔凯郭尔早年在日记中提到，他在阅读哈曼著作的时候，看到有一处特别提到上面这段话。哈曼说，“休谟也许是满怀轻蔑和挑剔说这番话的，但是同时，这也是从一个敌人兼迫害者的嘴里说出来的正统信仰和对真实的证明——他所有的怀疑证明了他的观点”。在这里和在哈曼反知性论的著作里，特别触动克尔凯郭尔的是后者拒绝把先验的理论化做真正的发现和启示的来源；相反，他强调相信（Glaube）或信仰，认为这是精神洞察力直接的、神启的天赋，但其洞察被自然神学家和思辨的形而上学家的逻辑蛛网遮蔽得光影全无。哈曼认为，休谟的主要功绩在于他有效地瓦解了所有想要用理性或常识来证明某些观点的努力；这些观点无法由论辩来加以说明，也不属于抽象领域，无法进行归纳：虽然他自己便是多疑的讽刺家，可是无论多么无意，他的确因此成了自己所嘲笑的那个宗教的同盟者。我们已经注意到，克尔凯郭尔追随他的德国前辈，完全承认这位怀疑论者的反对观点的力量。如果基督教信仰的宗旨服从于休谟的“理智之人”的看法，它就必然显得不仅是毫无根据的，而且是荒诞的。他（又和哈曼一样）认为这些反对观点有利于消除长期以来对这种信仰的真正性质的误解，因而，一旦放在适合正在讨论之内容的视角下，该信仰根本的重要性便得以大大突出。谁要想通过符合日常看法和经验的要求来解释这种信仰，他就会成为一个深刻的误解的牺牲品——而且，这一误解意味着逃避真正的危险，应该受到责备。哈曼说过，“谎言和浪漫故事肯定是可能的，假想和寓言也一样，但真理和我们信仰的基本宗旨却不是这样”：后者构成“完全独立的

领域”，一切通过援引客观知识和理解来证明其合理性的努力都涉及“范畴的混乱”，代表着“精神之诱惑”。基于这些考虑因素，莱辛对于信奉基督教先验观点所要求进行的跳跃的坚持，便为克尔凯郭尔提供了一种放大的强制的意义；对于个人而言，它产生了重要的结果。

他对这些结果的看法在《附言》中变得明显起来。不过在提出它们的背景中，受到强调的不是为基督教信仰提供理性支撑的传统努力，而是近来受到追随者青睐的“最新哲学”。无疑，《片断》间接提到了黑格尔哲学的主题。不过，克尔凯郭尔意识到有必要区别黑格尔将宗教意识附属于理性范畴的独特模式和在它之前所作的类似努力；对于这种努力，黑格尔哲学意欲取而代之。相应地，在《附言》里，我们发现克尔凯郭尔进行了持久而全面的评论，这些评论特别针对黑格尔理论隐含的意义。

黑格尔哲学的失误

《片断》一开篇就大致描述在某些方面误导人的截然分别，我们不难看出，为什么克尔凯郭尔特别关注黑格尔对宗教的看法。因为，无论黑格尔的其他观点是怎样的情况，黑格尔的唯心论以一种鲜明的绝不妥协的姿态反映了一种观念，即对人类理性来说，实在可以变得完全透明。同样地，这种唯心论并不满足于仅仅为公认的基督教教义提供理论支持，它还要为其真正的——即便是潜在的——内容提供一种正确的读解。不过，这样做的话，它实际上似乎——至少在克尔凯郭尔看来——改变了它们，剥夺了它们的基本特质，把它们鲜明的特征视为一种不成熟观念的并不重要的表现；对于这种不成熟的观念，哲学注定最终要超越它。用他自己的话说：

> 如果一个人喜欢异教胜过基督教，那绝不是头脑糊涂，但如果他发现异教是基督教内部的最高发展形式，这对异教和基督教两方面都是不公平的……思辨运动为自己完全理解基督教而感到自豪，同时，它把自己说成是基督教的最高发展形式，可是非常奇怪地发现并不存在一个“彼岸”。它把关于未来的生活、关于另一个世界的观点，以及类似的观点都说成是诞生于有限理解力的辩证局限性。
>
> （《附言》第323页）

当然，这并不妨碍黑格尔一派经常利用宗教语言来表述自己的观点。克尔凯郭尔的看法——“基督教的整套术语被思辨的思想挪为己用”——可能是夸张的说法，不过并非无中生有。因此，黑格尔自己在谈到绝对精神的性质和发展时就经常提及上帝，甚至把自己的哲学称为“神正论”：他还乐于把自己的哲学体系与基督教的历史维度合并，把类似道成肉身这样的观念看做表达了人和宇宙进程的关系，在这一进程中，人作为一种有限的、具有自我意识的存在必然参与其中。不过，我们还不能说他是个正统的有神论者、基督徒或别的什么。我们早先已经看到，黑格尔的精神无法离开人而独立实现，终极真理也不是通过神恩“从外部”灌输给我们的。他着力否认，对于自主、自我识别的精神原则这一根

本观点，超知觉的“彼岸”——不管它被认为是形象化的，还是被抽象地认为是康德式的假设或“观点”——是内在的；这种精神原则在人类世界中完善自我，它只能通过像我们这样有意识的动物才能了解到自己。黑格尔在他的《百科全书》第三部分中说，上帝正因为知道自己是谁，才是上帝，而他只有通过人才能认识自己。

不过，坚持认为——尽管找了种种托辞——黑格尔对宗教的读解严重歪曲了基督教思想的真正意义，这是一回事；评价作为这一读解的源头和支撑的哲学，又是另一回事。克尔凯郭尔希望表明，黑格尔的形而上学——从它自身以及它所宣称的要为实在提供全面阐述的目标来看——实际上是有缺陷的，这种缺陷是无法弥补的，因为总体结构的弱点位于它的根基。



图12路德维希·安德烈亚斯·费尔巴哈（1804——1872）

克尔凯郭尔在提出自己的批评时，部分援引了费尔巴哈和阿道夫·特伦德伦堡（1802——1872）对黑格尔的批评，后者是克尔凯郭尔非常敬佩的一位精明的、亚里士多德式的学者和逻辑学家。从他自己的描述

来看，这些批评表现为对思辨的设想进行讽刺的、常常是散漫的评论，而不是按部就班地细察黑格尔具体的论点和推断。谁想在这里找到有条不紊、条理清晰的反驳意见，那是不可能的。不过，人们感到，正是这种缺乏详细分析符合克尔凯郭尔采用的一般策略。他非常乐意承认，如果我们认为黑格尔的“体系”不过是一种精心构建的“思想-实验”或模式，研究的是基本逻辑范畴之间的内在联系，那么它代表了一种令人印象深刻的理性成就。不过，根本的麻烦和代表它的本体论观点有关，根据这一观点，现实和存在的具体领域应被视为以某种方式表达了（而且依赖于）从根本上而言是一种自我生成的理性活动的发展。这一转变令人无法接受，被认为是一种“疯子的假想”，它是黑格尔绝对精神学说的核心。人们平常运用和理解的概念思维是从现实经验中抽象出来的东西，而且，所有这样的抽象思维都不可避免地要求或预设一位思想家在某些方面以一个实实在在的个体出现。宣称（黑格尔的确这样做了）在逻辑上思维先于存在，这是颠倒真正的秩序，相当于复活（尽管以一种混乱而诡辩的形式）一种论辩模式，康德已经充分揭露了这种模式的谬误。事实上，黑格尔能够对他自己和读者瞒过这一点，是因为（有人提出）他使用“刚刚发现的第三种媒介”来补充抽象思想和存在。

克尔凯郭尔把这里提到的另一种媒介命名为“纯粹思想”。如果说抽象思维植根于经验现实，那么纯粹思想显然要设法摆脱这种世俗的羁绊；它是一种囊括一切的因素，依据它，一切有限的、由时间限定的存在模式，包括和我们相关的、意识和经验的具体对象，都可以得到理解和阐释：不如黑格尔的观点那么成熟的观点原先遭受分歧的困扰，正是由于这一“假想”的力量，这种困扰最终得以解决，使我们有可能确定主体和客体，以及神人合一最终的特性。不过在字面意义上，这一假想是荒谬的。真正源于人类思想的概念在与这个世界互动时，被错误地赋予一种独立存在的现实，思想因而得以“抛弃存在”，“迁居至第六块大陆，在那里，它完全自给自足”（《附言》第295页）。在《逻辑学》中，黑格尔可以自负地认为，自己的体系并不需要任何假设，可以从最抽象的概念，即赤裸的或无区别的“存在”开始，然后展示它如何引入一个辩证程序；在这个程序中，对立的概念依次得到协调或在渐进的更高层次上进行合并。如此，在起始阶段，存在（being）引出其对立面虚无（nothing），随后用生成（becoming）这一概念调解二者。不过，概念在理论上的转化不能与在现实世界中的实质性转化混为一谈；此外，黑格尔似乎忽视了一点：所有的抽象概念，甚至包括他宣称的完全没有确定内涵的，都必须由经验的个体去理解、去接受——在目前这种情况下，需要这位思辨哲学家本人去理解、去接受；他为自己构建的体系负责，在其他不那么高尚的场合，人们发现他擤鼻涕，或像一个教授那样领取工资。克尔凯郭尔说，这些因素实际上大大剥去了一种神秘媒介的虚构性，这种媒介“神秘莫测地悬浮在天与地之间，与实实在在的个体完全无关，它可以解释一切，却无法解释自己”（《附言》第278页）。日常生活中具体的人类主体，其存在是所有实际的论证过程的当然前提，现在这一主体被吸入“纯粹思想的皮影戏”中，形而上的唯心论以异想天开的普遍主体取代了它的地位。

乍看之下，如此责备这位思想家，似乎有些奇怪。这位思想家坚持世界历史注定要在人类的具体活动和理解中实现其目标并达到最终完满。不过，克尔凯郭尔主要关注黑格尔的方法，它归根结底颠倒了思维与实在的关系，包括思维与作为实在之一部分的人类的关系。因为，在阐述的尾声，后者被说成不过是所谓的“绝对”理性的表现和有意识的工具，而这种“绝对”理性是超越它们的。通过把这些表现和工具的合理性提升为一种自动的、包罗万象的精神原则，黑格尔便容易受到一种重要方法的攻击，而他在讨论其他观点时，一直乐意采用这种方法。这种批评成了他自己的哲学的对头，这是合乎情理的。

当然，与克尔凯郭尔同时代的德国人得出了对黑格尔的唯心主义本体论同样具有破坏性的结论，这些人便是激进的青年黑格尔派。不过，他们更愿意接受这一本体论中隐含的模糊性，而他们从中得出的结论则与黑格尔的截然不同。要改变黑格尔体系的基本重点，他们认为可以这样改变，即通过改变能深刻洞察人与自我、与他所生活的这个世界的关系。因此，黑格尔关于宗教的意义及作用的个别概念一旦被转换成一种经过适当纯化后的人类学术语，那么它就是正确的。此外，正如黑格尔本人所暗示的，对他思想中所描述的许多宽泛范畴和对立概念都可以进行经验的解释，这种解释揭示了是什么力量真正控制人类在社会和历史背景下的发展。费尔巴哈首先提出一种与这些思想一致的“去神秘化”的注解形式，其他人，尤其是马克思，很快认识到这一形式的可行性，并进行挖掘。

克尔凯郭尔自己的反应——至少在《附言》中表现出来的——和这些观点的精神恰好相反。如果黑格尔的宗教理论容易引出这样的解释，即是人而不是上帝构成了宗教意识的真正对象，那么这只能进一步印证所谓的“思辨的读解”完全歪曲了基督教的含义。不过，无论如何，他根本不赞同黑格尔体系的观点；在这一体系中，基督教被认为是关于人类状况的重要真理的潜在源泉。相反，克尔凯郭尔在这里所说的一切表明，他感到无论在原则上还是在实际立场方面，这类观点都遭到了误解。将黑格尔的历史哲学脱离启发它、支撑它的逻辑的和形而上的假定，这肯定是不合理的。因此，接受这一历史哲学就不可避免地要——错误地——赞同关于过去的宿命论观点。这里提出的观点把历史过程说成是走上一条无法逃避的必由之路；相应地，它既不尊重历史事件是偶然的这一基本特性，也不尊重参与其中的人类行动者的自由。事实上，《片断》中已经提到这一点；不过，在目前的背景下，他进一步用另一种在他看来极端重要的因素强调这一联系。黑格尔有一个命题，即历史是“观念的具体化”。实际上这相当于声称，被认为包含了进化的思想或“原则”范畴的历史阶段和社会，在对人类事务的意义进行任何可接受的评价时，都应该居于首位。结果是，个体的地位相应下降，其作用萎缩到仅仅“代表”或具体表达他那个时代或社会的精神。

克尔凯郭尔认为，这种学说不仅本身是不正常的，而且在实际中具有潜在的危害性和削弱的力量。从心理学角度看，它符合通过托辞或自欺来逃避个人责任和承诺的一般倾向。在其他地方，他认为这是当代社

会不适的症状。人们太容易“在事物的整体中，在世界历史中迷失自我”，把自我的个体身份淹没在诸如时代精神或人类进步这一类集体观念中；当代黑格尔哲学的魅力之一便是，它似乎向这一类的态度致以学术上的尊敬。不过这不是全部，因为我们也可以认为这种学说清楚地支持一种行为理论，根据这种理论，“伦理首先在世界历史中找到其具体的表现，在这种形式中，伦理成为世人的任务”（《附言》第129页）：换言之，后者被用来认识他们所属的历史领域的“道德实质”，令其在行为中与此相吻合。因此，伦理模式被公众、被客观所同化。一个人要使自己成为道德行为者，就意味着承认自我在公认的社会秩序中的位置；而且，遵循这种秩序，我们将获得黑格尔所说的“真实的自由”，即具有自我意识的个体发觉自我在宇宙中获得完满和“实现”。

这里提到的伦理概念令人清楚地想起另一个概念，克尔凯郭尔至少有某一段时间在《非此即彼》和《恐惧与颤栗》这样的作品中描述道德观的时候，似乎一直记得这个概念。因此当我们发现，这样的概念在《附言》里似乎从头到尾大大地歪曲“伦理模式”真正的含义时，不禁会感到有些吃惊。他用不少篇幅强调，伦理在根本上涉及个体和他最内在的自我：“伦理利益只存在于一个人自己的实在中。”（《附言》第288页）凡试图外化它，或使它客观化，无论是以“世界历史”的形式还是以社会公认的规则和规范的形式，或二者兼而有之，都是大错特错的：相信伦理生活证实“形而上的原则……即外在的就是内在的，内在的就是外在的，二者完全同量”，这对那些被困在日常生活的“经纬”中的人们，或许有一定的诱惑力；不过，这种“诱惑力可以被满足，也可以被征服”（《附言》第123页）。伦理首先和个人的“内在精神”有关，凡想破坏或侵蚀这一重要见解的，我们必须进行坚定的抵制。

我们该如何理解这一点？虽然克尔凯郭尔利用笔名无疑使事情复杂化了，不过，即便是最赞同他的评论者也难以声称他的著述一向具有清晰的连贯性和精确性。在我们眼前的这个例子里，我认为必须干脆地承认，（无论多么令人困惑）他在构建《附言》中的伦理模式时所用的方式与对这种模式的描述常常明显不符。在那些他主要关注将该模式与宗教模式进行对比的情形下，这种描述是占统治地位的。在当前的联系中，他似乎想强调两种领域的连贯性，而不是强调它们的不同，这并非巧合。不过，这里所涉及的变化不像起初看上去那么剧烈。其一，甚至在先前对道德的讨论中，他就暗示，把道德看做一种自足的人类制度，与认为道德的终极权威源于它表达了神的意志，这两点之间应该有所区别。其二，我们记得，在《非此即彼》中，法官对伦理的叙述有时表露出明显的紧张，即某种矛盾情绪：当然，他在某些场合提出，信仰的深度、内在的或个人的承诺的力量对道德意识来说是内在固有的。它令人怀疑这些特征是否最终可以与一些观念和解，这些观念强调道德规范的社会性质和制度化性质。可以说，在《附言》中，正是这种强烈的个人主义笔调占据了优先位置，控制了对伦理和宗教的论述。和对伦理的论述一样，现在看来在对宗教的论述中黑格尔也受到谴责，因为他错误地描述并扭曲了有争议的问题：

他的体系过于拥挤，伦理无法在其中安身。作为伦理的替代品，某种东西被包括进来，它混淆了历史和个体，混淆了时代令人不知所措的、聒噪的要求和良心对个体永远不变的要求。伦理着重于个体，所有的个体要想成为一个完整的人，这就是他不变的任务。

（《附言》第309页）

主观的看法

一般而言，克尔凯郭尔断定，黑格尔试图证实由来已久的理性观念是终极真理的一个源泉，这种努力导致无法逾越的困难，容易招致根本的反对。克尔凯郭尔雄心勃勃，要理解实在的各个方面，包括属于道德意识和宗教意识的方面。他完成了这一点，却付出了代价：范畴被毁灭性地熔合，应该适当分离的事物被互相吸收。如此，存在被吸收到思想里，偶然性降低为必要性，个体从属于普遍性。而且，他的方法还有一个必然的结果，即导致他忽视或者至少着力掩盖这一点：我们形成概念，作出推断，首先依靠感官的知觉。我们在《片断》中有时可以看出经验主义认识论的痕迹，在《附言》的反黑格尔论辩中，它又时不时冒出来。不过，如果我们认为在《附言》里——比在《片断》中更突出——克尔凯郭尔有意表明另一种方法是可行的，只要这种方法避开黑格尔夸大不实的理性主义所染上的诡辩和幻想色彩，它就有可能为基督教提供客观的支持，这种支持可以被休谟在《人类理解研究》中提到的“理性之人”所接受，如果我们这么想，那就错了。提供这样的支持，不论是用黑格尔的方式或用其他方式进行读解，都完全不合时宜，必须坚决予以拒绝。我们得知，基督教“反对任何形式的客观性”。在这里，只有主观接受才是“具有决定性的因素”。

基督教关心的是主观性。如果它有真理，这真理也只存在于主观性之中。就客观而言，基督教绝不是存在性的。

（《附言》第116页）

关于主观性的思想，还有与主观性相联系的真实性观念，我们实际上可以说已经触及一个重点，克尔凯郭尔在《附言》中关于宗教信仰的叙述最终转向了这一重点。他坚称，信仰“是主观性固有的一部分”，构成其“最高的激情”；只有通过“成为主观的”，我们才能理解和借用基督教的意义，使它成为信仰者的一种现实。不过，他对这一观点的论述是复杂的、晦涩的，自然而然地引起许多论争。他心里想的是什么？这想法与先前提出的一些观点有何联系？这些问题不容易回答，一个主要的原因是，他在探讨这个话题时，受到了众多不同因素的影响。

其中一个因素可以说起到了核心作用，它着重于行为者之立场和旁观者之立场的对比。法国哲学家伊曼努尔·穆尼耶（1905——1950）曾把存在主义描述成“人之哲学对思想哲学和物之哲学走向极端的一种反动”。对克尔凯郭尔而言，这番话当然是贴切的。我们在第三章已经看

到，他指出，如果认为超然的或观察性的思想模式为我们提供了一种视角，人类生活和经验的各个方面都可以在这一视角下进行调和，那是一种幻觉。他努力强调两种态度——对思考和客观研究的淡然态度，和投入或参与到行为及实际意志中的态度——有天渊之别。在这种强调的某些方面，人们会拿他所运用的方法与康德对理论观点和实践观点的区分进行比较。如果我们在某些科目或学科分支如数学、历史或自然科学所设置的界限内采用前者，不会出现反对意见。不过，一旦旁观的或外在的态度得以漫延过恰当的界限，吞没它所涉及的一切，导致个体作为行动和选择的特殊中心忘记其独特的个性，那么误解便出现了。不管在思辨的唯心论中个体被说成只是绝对精神的一个工具，还是在物质主义某些由科学影响而生成的形式方面，个体被视为由因果关系调节的宇宙中的一个组成部分，最终由不受他控制的规律和力量所支配，这种情况都会发生。关于后者的一个观点也许可以说来自斯宾诺莎，不过更明显的来源是法国启蒙运动的某些代表人物。然而，无论出自何处，所有这些观点都篡改或大大遮蔽了一个视角——如果我们把自我当成积极的、有自我意识的主体来思考自己的能力，人人都过着具体的生活，要作出具体的决定，那么这一视角是绝对必要的。设想我们可以采取一个自己想象的先验立场，这意味着在一个人遭遇问题，这些问题又需要作出个人抉择而无法进行客观研究的时候，就无法正确理解他作为一个人意味着什么。正如克尔凯郭尔在1843年一篇著名的日记中所说的，在此意义上，我们无法找到阿基米德式的“安息之地”：

> 正如哲学家所说的，生活必须向后去理解，这完全正确。不过，他们忘了另一个观点，那就是生活必须向前活。
>
> （《日记》第127页）

当我们作为事不关己的旁观者或研究者“从外部”去思考事物时，我们是怎么想的，这和当我们作为固守形式的行为者采用“从内部”的观点，努力实现似乎毫无争辩余地的具体意图时，我们是怎么想的，二者之间有重大区别。克尔凯郭尔强调主观性，其部分原因或许在于，面对那些或者忽视如何看待实际投入的意义、或者用巧辩来把它搪塞过去的人，他希望着力重申和强调这种意义。我们不能认为一切，包括我们自己和我们的行为，都可以从纯粹观察性的或解释性的方面来看待。他不想否认人们常常假装并非如此，人们认为自己服从客观范畴或种类，因而行为不得不受到限制：人们由此认为自己被赋予一种无法改变的品性，就像处于审美意识的某种表达中。此外，他们也许认同于某一特殊的角色，甚至（至少基于对伦理的某些解释）想象自己无可奈何，必须遵守社会认可的规则和义务。不过，所有这些观念都涉及种种的自我欺骗，必须予以揭露和曝光。克尔凯郭尔把人们的注意力引向它们，可以说开创了对不真实和虚伪（mauvaise foi）的剖析；在后来的存在主义文学中，对上述两方面的描绘占有非常突出的地位。尤其是萨特，他认为“个体的主观性”是自己思想的出发点，坚称有必要认清这种主观性要求些什么，有必要弄清我们生而为人或为我们的行为所应承担的责任，

不能把它推给某种臆想的客观决定因素而加以抛弃。萨特这样说并非空口无凭。



图13让-保罗·萨特（1905——1980）

在克尔凯郭尔的作品中，这一主题非常清晰。在《附言》中，它以不同形式贯穿始终。即便是这样，按他的情况，还有更多的问题有待探讨。宣称我们不能仅仅作为观察者而活着，宣称要充分描绘我们在这个世界上的处境，就必须明白地面对在行为中占据主要位置的主观视角所提出的主张，这是一回事；在写作中，这一视角似乎归根结底应该得到优先的地位，这是另一回事；主张只有参照这样的观点，我们才能正确理解伦理和宗教的意义，这又是另一回事。这些进一步的争论都有助于明确他与众不同的观点，并且，这些争论都与人们尝试区分经验的两种层次有关。在某一方面，这种区分的某些含义似乎比迄今为止所分析的要更极端。

最后这一点上的众说纷纭已令评论者感到迷惑。在克尔凯郭尔述说时，似乎就其特征来说，客观沉思通过运用一般术语和观点，不可避免地会妨碍对存在之基本特性的理解，而似乎只有通过行为的这种内在意识，我们才真正注意到后者。然而，虽然克尔凯郭尔表述自己思想的模式常常显得夸张或误导人，要理解让他这样做的潜在思虑并不太困难。这种思虑最终与我们自己有关，我们参与到他所关心的“生存进程”中，是负责任的、自我做主的参与者，这有别于自然的其他万物。此外，他对人类处境的主要看法是，我们在生活中应该时时要求自己关注自己作为个人的终极价值和终极命运；通过比较，所有其他的考虑因素——包括与认知性或理论性研究有关的——都变得不重要，最终将被视为没有

关联或令人分心的。他对“内在性”的强调反映出这一重点，这一“内在性”与其所说的主观性不可分离。内在性不能被等同于内省我们自己的精神状态这一习惯；否则内在性就成了一种超然的沉思，而不是积极的投入，这相当于把它比做一种观察的态度，克尔凯郭尔把这种态度和客观性联系在一起。相反，它表现为自我承诺，以及履行这种承诺的精神：一个人要表现出内在性，得通过他形成的决心、他认同于这种决心的真诚程度，以及这种决心在多大程度上掌控他应对自己所面临的处境的方法。如此理解内在性，它便和在《附言》中占据主要地位的伦理观有密切的联系。在《附言》中，心灵的诚实、目标的单一与对社会惯习的因循守旧截然不同。在这里，作为个人，有必要遵从自己内在的信念，这被认为重于任何关于偶然结果或历史结果的考虑。不过，这还不是全部。因为对于有关宗教信仰，尤其是基督教信仰的陈述而言，它也被证明是基本的。内在性同样是信仰的一个基本条件。按照前述，这暗示着应该把内在性归于行动范畴而非认知思维这一范畴。关于这一点，克尔凯郭尔所说的大都会引来这样的读解。他着力强调如下观点，即基督教不是“客观知识”的问题，它所包含的信仰不应相当于我们对待数学演算和科学假想的冷淡的默认。相反，它要求整个人充满激情、坚定不移的投入，投入的程度至关重要。和之前一样，他在这里强调的似乎是个人的献身，强调某一道路进入何种思维以及这种思维的构架，还有，如何一直这样走下去。

宗教信仰不但意味着认同某些观念，而且要求献身于某种生活模式——这一看法几乎不会有什么争议。不仅仅是克尔凯郭尔一个人坚持认为，上述看法应该深刻改变一个人生活的基调和特性，尽管他理直气壮地谴责当代“基督教世界”的代表人物，说他们显然都没有达到这样的要求。另一方面，更有争议的是这样的观点：正统的宗教信仰，其全部的需要是在行动上遵循某种深信不疑的理想，并投入到某些实践中；若要更为恰当地理解其基本要旨，那就是它表达了一种道德见解或者包含了精神价值，而不是构成某些肯定的主张，人们声称这些主张在字面意义上或在特定的事实中是正确的。在启蒙时期一些理论家的著作中，这一看法已经初现端倪，在现代，它也并非没有拥护者。近来，某些基督教思想家尽管对实例的解释常常各不相同，但他们都表示，人们不应该认为关于（例如）上帝之本质或个人之不死的主张与对一种先验现实或超自然现实的明确的真理宣告相关。相反，我们最好从一种“非现实性的”、以事实为中心的角度来理解这些主张。在宗教中，它们的作用是调节，而不是描述或预见。由此可知，想用一种假定去证实这些主张——这些主张直接代表了与事实有关的看法——是一种误解。诸如休谟和康德这样的批评家可能已经成功地质疑了后一种努力。虽然他们提出这些质疑，也许间接地有助于引发人们去思考对信仰的关注有什么真正意义，但是，他们的反对不再需要考虑去触及这种关注。

有时，赞同以上思想的哲学家会提起克尔凯郭尔的名字。他运用唯意志的和情感的观念来描述宗教信仰，初看之下这完全符合如下立场，即把宗教信仰解释为一种现实思虑和意志力的态度，而不是认识性接受。而且，他所谈到的，即在这一点上我们根本不需要客观的证据或可

作为佐证的观点，显然也得到了现代哲学家的声援，他们谴责这样的要求误解了宗教观念的真正意义。不过，这些表面上的相似之处有可能隐藏着更深的分歧。不管他如何强调信仰积极的一面，不管他如何轻蔑地拒绝要为之提供理性基础的努力，我们仍然很难看出，克尔凯郭尔如何避免将这一类方法看做是例证了另外一种尝试，即逃避在他看来是由基督教所提出的挑战的尝试。因为，用所提出的方式强调表面上已经明确的东西，难道它们实际上不正是在剥夺他最想突出的特征本身吗？

在《附言》中，克尔凯郭尔实际上丝毫没有偏离一个命题：基督教具有内在的自相矛盾，人的理性无法解释它。这是《片断》的核心观点。的确，在后来的作品中，他尽力区分宗教意识的不同层面或阶段，这些区别并非总是得到了一目了然或系统性的评述。结果是，读者有时不知道到底应该如何准确理解信仰和理性之间的关系。有时，他在行文中似乎相信上帝是存在的，相信永恒的幸福这一承诺包含一种“客观的不确定性”，就是说，彼处在此处，肯定不需要理性的证明，甚至在理性看来是不可能的。他说，如果彼处在客观上是肯定的或安全的，那么就不会存在冒险的问题，而如果没有冒险的可能性，就不会有信仰。信仰“准确地说，就是个体内在性无限的激情与客观的不确定性之间的矛盾”——这个问题就是“走向深深的、超过七千英寻深的水域”（《附言》第182页）。不过他还表示，对基督徒的信仰的要求比这要高多了，它要求个人“拿他的思想去冒险”，要求他相信与理性相悖的东西。它告诉我们，基督教

> 已表明自身是一种自相矛盾，它要求个人信仰的内在性与某种东西相关联，这种东西在犹太人看来是冒犯，在希腊人看来是愚蠢——对理性而言，则是荒唐。
>
> （《附言》第191页）

我们也不会怀疑，克尔凯郭尔心里主要想的还是道成肉身这一现实。正如他在另一处所说的，“与它的本质相符合的是永恒的适时成立，它诞生、成长、死亡——这违背所有的思维”（《附言》第513页）。

类似这样的话清楚地表明，早先阐明的观点没有收回。信仰对理性之种种观点的否定再次——如果有的话——得到进一步的强化。基督教具体涉及到放弃对有限理解力的“自然的”区别对待，进行一次“实质上的飞跃”，跃入到理性之光难以照到或排斥理性的领域（《附言》第159、343页）。另一方面，《片断》中已经强调的观点，即它也要求通过神恩的奇迹力量而产生某种内在的转化，将这种力量作为启动这种转化的条件——这一点很不明显。相反，《附言》关注的重点——据说它主要关注成为基督徒意味着什么——几乎只是人类主体所采取的姿态。尽管在理性上难以说通，尽管遭到理性的反对，我们仍然相信某些东西是真的，这似乎被视为个人投入和献身的问题，它和矢志实现生活中的承诺或坚持贯彻策略是类似的。在这种情况下，信奉者的处境非常类似一个人在有意图的行动中遭遇到对立的引诱。而且，如果我们考虑到克尔凯

郭尔与众不同的、措辞多少有些神秘的观点——严格意义上的行动应该有别于它所引发的、外在的或公开的行为，恰当而言，它限于“内在的”决定，通过这种决定，一个人在存在主义意义上认同于他先前只在理论上讨论的观念——那么，这种印象就更深刻了。（《附言》第302A页）总而言之，可能的情况是：克尔凯郭尔远非努力贬低或消除信仰中先验内涵或超自然内涵的意义；相反，他努力强调命题和实践两个方面的密切关系，同时清楚地揭示出宗教意识的主观倾向与客观思维和客观研究那典型的超然视角二者间的天壤之别。基督教信仰要求人们接受在理性看来是难以确定的，甚至荒唐的东西。在这里，对内在性的“强调达到了极致”。同样地，可以说它构成了“人类主观性这一领域中的最高激情”（《附言》第118页）。而且，还可以说它构成了真理。“主观性，”克尔凯郭尔后来一再强调，“就是真理。”

主观性的真实性

如果说上面引述的著名观点令《附言》的一些读者感到头晕目眩，那并不奇怪。平常而言，我们惯于将关于真实或虚假的问题和另一个问题联系在一起，即关于实实在在的事物如何独立存在，无论人们怎么看待它——怎么充满激情地感受它——都不会影响这种存在的问题。克尔凯郭尔是否认真考虑过反对这一平常的观点，用完全不同的另一个观点来取代它呢？果真如此的话，那么，他认为可以拿什么来取而代之呢？如果他没有这样考虑过，主观性与真实性之间已经表明的一致性实际上又意味着什么呢？

下面这段话的重要性在其上下文中已经得到强调。在这段话中，克尔凯郭尔提到引出真实性问题的两种独特方式。

> 如果以一种客观的方式提出真实性问题，反思便客观地指向真实性，把它当做一个物体，与知者有关……如果只有与他有关的这个对象具有真实性，那么，主体就相当于处在真实性中。一旦关于真实性的问题以主观的方式提出，反思便主观地指向个人关系的本质。只要这种关系的模式存在于真实性中，个人就处于真实性中，即使他因此可能会碰巧与不真实有联系。
>
> （《附言》第178页）

克尔凯郭尔在详述自己想表达的意思时，强调有必要区别评估信仰的两种模式，它们涉及信仰“是什么”和“怎么样”。“客观上强调说了什么，主观上强调是怎么说的。”迄今为止，至少只要涉及宗教信仰，他似乎就认为后一种模式是基本的。在另一段有名的话中，他把一个人的处境和另一个人的处境作比较，其中一个虽然对上帝有“正确的看法”，但用“错误的精神”向上帝祷告；另一个虽然属于盲目崇拜的群体，但“以无限的全部激情”向自己的偶像祷告。在克尔凯郭尔看来，第二个人而不是第一个人将会发现“最大的真实性”——“这人虽然崇拜偶像，但他实实在在向上帝祷告；另一个向真正的上帝作虚假的祷告，实际上等于崇拜假神”（《附言》第180页）。

尽管在阐述上有些奇怪，克尔凯郭尔在这里主要关注的是真正相信某种东西这一观念的模糊性。在某种意义上，可以认为该观念指的是，相信的东西与真正的东西相互吻合。而在另一种意义上，它指人们以何种方式同意某一信仰，即如何真正地或深切地相信它；真实性中的“主观性”在本质上属于第二种意义上的信仰。不过依照这种解释，他将真实性等同于主观性，这似乎相当于重新认可个人投入和充满激情的奉献的价值，它们与内在性联系在了一起。如此说来，只要一个人坚守自己的信仰，不管这信仰是什么，只要他恰当地与其紧密相联，信仰似乎就会把任何信徒都包含到真实性之中。如果基督教信仰所要传达的最大真实性就是这个，人们可能会感到，它多少有些被局限于自己所给出的确信之中了。因为在此意义上，如果无神论者绝对地、坚定不移地信奉他的无神论，真实性也许同样可以归属于无神论者的观念，正如可以归属于有神论者的观念一样，二者理由同样充分。鉴于克尔凯郭尔宣称认可基督教的要旨——（我们刚刚看到）这使他有信心区分“真正的上帝”和偶像，我们难以想象他心中没有更为实在的想法。

当然，有些地方也暗示了另一种解释。首先，克尔凯郭尔孜孜不倦地坚持在主观上接受基督教这一过程的独特性；坚称真正把自己奉献给一个自相矛盾的观念的人，其内在性达到了最强烈的程度。其次，他似乎——至少有时是这样——暗示，个人投入的激情或情感强烈到一定的程度也许能保证这些观念在客观上是正确的。因此，他在1849年12月的一篇日记中明确提到了《附言》。他说，如果知道信仰“怎么样”，也就会知道它“是什么”。又说，在这里“我们有最大程度的内在性，它被证明是客观性”（《日记》第355页）。在《附言》中，他拒绝尝试“有系统地”证明个人的永恒。他表示，相反，我们应该转向主观性——永恒被认为是主观性“最渴望的利益”，而且，“证据也正是存在于这种利益中”（《片断》第155页）。可以理解，这些话的所指或许会被理解为：基督教信仰所固有的奉献和渴望的力量，其本身便足以确保其真实内容的有效性。我们跟随“主观性之路”，就可以获得真实的顿悟；而如果我们受到客观研究这一冷静方法的束缚，去追求无穷无尽的“接近之路”，那是绝对无法获得这种顿悟的。

上述思路的问题在于，我们仍然很不清楚，只靠主观的信念或热烈的渴望如何能够证明我们所相信的或渴望的是真实的。一位批评家因此抱怨，这里提到的观点涉及一种明显的无逻辑性。这位批评家指责克尔凯郭尔将它与先前提到的更为无力、事实上不甚明朗的观点混为一体，误导人们；归属于信仰的“真实性”在此只存在于它引发的内在性的深度中，结果是，人们很容易认为，他以某种方式设法承认基督教信仰，这种方式并不受传统上确认或支持基督教的种种形式所遭到的反对的影响。这一批评看到了一些谬误，这些谬误可归因于克尔凯郭尔后来的一部分追随者，批评因而具有相当的力量。同样，不能否认的是，他自己容易给人这样的印象：在完全不同的立场之间摇摆不定，让人无法肯定他的观点到底是什么。他关于这一点的论述存在着诸多困难和含混，我们最终却不知道，这些会在多大程度上真正冲击他的基本目标。他的目的实质上是不是解释性的，是不是意在表述信仰在概念上和现象学上的

含义，而不是在认识论上为它作任何辩解——尽管有暗示他可能是这样，但究竟是不是这样，在这里和在别处，这些都还有待讨论。由于这一原因，他主要关注的仍然是把宗教信仰归属到他认为适宜的领域，即个人选择和个人投入的领域，而不是超然的思考和评价这一领域。的确，我们有可能认为，他的断言（前面已经引述），即基督教的真实性“只存在于主观性之中”，只不过是表达这一观点的一种方式。正如他经常提醒我们的，他认为这是信仰的本质，它让个人去冒险，这是怀着全心全意、热烈激昂的决心，决心完全接受某种东西，任何智力的实证和客观的根据都无法理解这一举动。同时，走上这条道路，必须有一个前提，那就是要有一个真正的问题，它涉及到如此一来，我们要接受什么样的现实。但是，一个人把自己这样奉献出去，还不能说因此就解决了这个问题，否则，这一公认的冒险的关键因素在哪里呢？

然而，如果我们遵循这个解释，我们就会不可避免地碰到其他问题。在克尔凯郭尔的作品中反复出现一个观点，即信仰屈从于意志。它在哲学中惹出诸多争议，尽人皆知。它还暗示更多的含混。我们当然可以假装自己相信某一观念是真的，因而决定依此行动，却任凭其实际的真值——至少暂时地——悬而未决。这种情况很清楚，人们常常允许其发生。我们也可以想见（如帕斯卡指出的），在此行动中的坚定不移也许会产生这样的结果：我们最终会相信事实中的主张，并且不仅仅是假设性地相信。有一点不太明显，即我们可以有意识地、直接地让自己简单地相信某种东西，不管我们根据什么相信它是真的，甚至可能面对铺天盖地的相反证据亦坚持己见。并且，一旦我们被要求去相信的东西据说具有内在的自相矛盾——它不仅缺乏客观基础，而且在理性看来，它本质上就让人无法接受或“令人不快”——这些困难就会变得复杂起来。在何种意义上我要去相信某种我知道严格说来是令人无法想象的东西，一种“有悖于所有人类理智”的矛盾？克尔凯郭尔坚决认为基督教信仰在任何程度上都与可能性没有任何关系，而且宣称信仰的这一对象是“荒唐的”（《附言》第189页），他认可的似乎就是，这样做是可行的。

要应对这里可能遭遇到的反对，他本来可以援引一个使其观点成立的条件，那就是《片断》中尤其突出描述的神恩。提出这种内在的转化会使一个人有可能接受在人的理性这一有限的视角看来不可思议的东西。不过，如果克尔凯郭尔所提到的“荒唐”，被认为是在辨别某种字面意义上不连贯或自我矛盾的东西，那么，我们不清楚，这个观点针对的是否真的是目前这种背景下真正要争论的话题。因为这涉及到这一观点是否说得通，即一个人可以相信某种东西，同时知道它肯定是或显然是错误的。有些评论者因此推断，他不可能真的打算提出如此怪异的命题，对于自己的立场反而采用不太极端的表述。例如，人们认为，根本没必要把他关于荒诞的看法理解为不仅仅暗示了理性支持的缺乏。这样，我们在回应基督教提出的永恒拯救这一许诺的时候，就必须对一个宗教的真理之谜作出全力的许诺，这一真理超越理性的范畴，但这不是说要求我们去相信我们清楚地知道与此相悖的东西。另一种情况是，有人指出，对克尔凯郭尔来说，道成肉身是自我矛盾的，因为它根本冒犯了我们的情感而不是我们的理解力：我们感到上帝以一种非常不合适的

形象出现，忍屈受辱。他是神，不该如此屈尊。在克尔凯郭尔不同的作品中，尤其在《基督教训练》中，当然有这样的话，它们符合后一种看法。即便如此，《附言》里的很多话表明，他心里绝不仅仅是在想这一点。他也许认为，道成肉身在情感上或道义上引起我们的愤怒，因为它令通常的期待充满不解，或颠覆一般人认可的评价。不过，从他常常带有这种意思的断言来看，他想强调其冒犯理性的结论似乎是情理之中的。他在谈到为信仰而“殉难”时，认为这是“将理解力钉在十字架上”，这当然并非一派空谈。

第六章
自由与自我

克尔凯郭尔在某种或多种严格意义上认为基督教是自我矛盾的——无论这一观点还有多少可争论的空间，至少有一点是毋庸置疑的：他从未偏离过一个观点，即基督教的终极意义只能通过个人的吸收和内在的信奉才能把握。如此，他在把信仰这一概念从他认为掩盖了其基本特质的种种误解中分解出来时，可以说通过了不同的联系，又一次回到构成他思想的试金石——某一特定的人类主体，即“存在的个体”这一范畴。他不厌其烦地赞扬苏格拉底（尽管他视其为异教徒）第一个引入关键的概念，这一概念“具有决定性的辩证力量”。他为自己感到自豪，因为是他着手在当代的背景下重新肯定和突出这一观点的重要性。他认为，在这样的背景下，人们普遍不是无法洞察其意义，就是顽固地对其真实含意置若罔闻。不过，他怎样解释这一范畴应该放在具体的基督教视角下去理解，这当然还是个问题。谁是这个孤独的、负责任的、立于克尔凯郭尔世界之中心的“我”？这个“我”的需要是什么，如何满足这些需要？对他的两部作品——《焦虑的概念》和《致死的疾病》——的主题进行简要地思考，可能有助于我们理解这里提到的问题。

虽然上述两部作品常被称为克尔凯郭尔的“心理学之作”，不过，如果一个现代读者认为它们遵循心理学更为常见的研究方法，那么他可能会感到失望。这些作品不但经常提到天真、负罪和拯救这样的观念，并且其风格是哲学导向的，观点密集，不易看透。到处是抽象概念，而克尔凯郭尔并不总是打算解释他选用的这些深奥的术语。结果是，有些话产生的困惑不亚于黑格尔的《精神现象学》中那些更为晦涩的章节。这也许并非完全是巧合。尽管人人都知道克尔凯郭尔反对这位德国思想家的结论，但他并不讨厌吸收后者偏爱的观念和分类，即使这意味着将它们用于截然不同的目的。此外，黑格尔运用了其中一些观点描述他重点关注的某一情境。我和其他的评论家一样，认为我们首先应该看到，克尔凯郭尔对同样情境的分析是以黑格尔为背景的。

黑格尔把这里提到的情境和宗教联系在一起，归于“不快意识”。正如我们在第二章已经看到的，这一表述被用来界定人的历史发展中之某一阶段。在这一阶段，人认识到自己是一个分离的存在，具有“双重性”和“分裂的内在”。一方面，他意识到自己是一个有限的个体，立于经验世界中，服从于变幻沧桑的时世。另一方面，自己拥有一个“不可改变的”或理想的本质这一想法缠绕着他，这一本质独立地支持困扰他的经验现实的种种偶然性。他无法调和自己本性中的这两个方面。结果是，他认同第一个方面，而将第二个方面理解为一个先验的“他者”或“异己的存在”，他与这种“他者”或“异己的存在”是对立的，同时努力与之和解。不过，他这样看待自己的情境是不真实的；一旦人的心灵最终在不成熟的生活模式和意识模式中克服其自我疏远，一旦心灵处于某一位置，因而认识到它和它所处的这个世界体现了一种无限的或绝对的理性本质，而这种本质只能在有限中并以此种有限作为媒介才能得以理解，那么，这

一情境的真正意义便会一目了然。

我们没有必要复述克尔凯郭尔对唯心主义形而上学的反对。正是依据这一反对，他剖析宗教观的来源及其潜在的内涵。他在一个框架里提出自己的方法，这一框架以传统有神论的双重视角为前提，他并不打算取代这种视角。但是同时，黑格尔在对不快意识的特别立场进行讨论时充满了对立——也许这并不奇怪，他在论述个人在宗教环境里的地位和渴望时，这些对立有可能占据主要地位。他不仅认为有限与永恒的对立、人与神的对立在本体论上是基本的，而且，这种对立还最终主导了他对人性及其基本倾向的描述。

克尔凯郭尔的心理学著作遵循我们所读出的《附言》的一般要旨，强调行为和选择二者的有生命视角，进而用动态和关于意志的术语描述人的个性结构。从一个角度看，人可以说是“灵魂和物质的综合体”，紧密结合了精神和肉体的特性。如此看来，他可以说和世界的其他万物一样，都属于一类实体，这类实体的特点就是拥有某种明确的品性。不过，仅仅从这一点来理解个体，将看不到一个事实，即他可以超越自己的天性和外在的环境，他必须也被理解成是“精神”的——克尔凯郭尔把这一重要的维度与获得“自我”这一观点联系起来。众所周知，他把后者晦涩地界定为“一种关系，它把自己和自己联系起来”（《致死的疾病》第13页），这一层面则是其基础。虽然我们已经花了很多时间和精力，试图确定他的这番怪话到底是什么意思，但是在这里，我只想提出在我看来包含了这番话的复杂讨论的一个要点。要做一个人，并不意味着存在于存在的模式中，而是存在于生成的模式中。一个人要变成什么样，由他自己负责，这是他意志的产物，哪怕（似乎常常如此）他不想面对，只想躲开。并且，我们可以认为，每一个个体都意识到——无论是明确地还是无意识地——在他对环境现时的看法和在某种意义上可以得到的其他选择之间存在着一种张力。正如克尔凯郭尔在某处提到的，活着的人没有谁“不暗暗怀着一种不停歇的内在冲突，一种不和谐……一种对存在的某种可能性的焦虑或对自己的焦虑”（《致死的疾病》第22页）。不过，这些令人不安的暗示和态度不应该被认为只限于某些历史阶段，一旦人的心灵最终（用黑格尔安慰人的话来说）“安然”立于这个世界上，它们注定要消失。相反，克尔凯郭尔认为它们揭示了人的本性，它们以各种各样的形式彰显在每个人的生活面相中。不过，果真如此的话，照他说来什么才是他提到的这种不安或忧虑的真正意义呢？

克尔凯郭尔关于焦虑或恐惧（Angst）的观点非常有名，既通过他对20世纪哲学家如萨特和海德格尔不可置疑的影响，也因为它鲜明地突出了心灵的某些明显的“无目标”状态，我们在日常生活这一层面上都可认识到这种状态。而且，他对上述观点进行了复杂而影响深远的论述，涉及了广泛的现象，包括童年时代对神秘或怪诞之物的着迷，以及后来与性冲动的萌发有关的种种预兆。的确，作为展开讨论的语境，这一观点所包括的不同方面也许有助于我们解释属于不同派别的思想家们对他的分析持有什么看法。这些思想家中有许多人根本不赞同这一概念的独特立场。



图14“自由的晕眩”；一位蹦极者被“能够做到的可能性”所吸引，同时又被这种可能性所拒斥。

上面引用的话暗示了其中的一个方面与对自由的觉悟有关。克尔凯郭尔早在关于主体的著述中就清楚地表明，令他感兴趣的焦虑不应与诸如害怕这样的情感混为一谈。害怕有明确的对象，特别指向外界的事物或事件。相反，与焦虑有关的是“某种虚无的东西”，是代表了“自由的真实性，这种真实性是可能性之可能性”（《焦虑的概念》第42——43页）。萨特有一次明确提到克尔凯郭尔的独特之处。他认为，如此构建的焦虑在本质上是“我自己面前的焦虑（angoisse）”：就像是害怕一样，我不会作为环境的一个被动的牺牲品去关注会有什么发生在我身上。相反，这里的情境源于我意识到自己是一个积极的主体，能够面对和回应各种可能性，没有任何东西能在客观上强迫我去选择一种回应而不是另一种回应——在这里，我是唯一的仲裁者，想做什么完全取决于我自己。萨特援引了“蹦极”的例子。据说一个人与其说害怕真正从悬崖上掉下去，还不如说害怕的是这个想法：如果他选择“把自己扔下去”，他就能做到。这令人想起——无疑是有意地——克尔凯郭尔自己运用的一个意象，即把焦虑比做俯视裂开豁口的深渊时的感觉。因此在某处，他把这描述成“自由的晕眩”，发生在当“自由俯视自己的可能性，抓住有限性来支撑自己”时（《焦虑的概念》第61页）。然而，克尔凯郭尔在其他地方又把它说成是“和谐的反感和令人反感的和谐”；主体被描述为摇摆不定——令人不安的“能够之可能性”既令它着迷，又令它厌恶（《焦虑的概念》第42页及其后）。

这些描述所感染的紧迫与紧张的气氛预示着后来的许多存在主义著述在这个主题上的基调更为突出。这种基调常常招来批评，说它反映了一种一再出现的倾向，该倾向夸张或过分戏剧化日常思想和行为这些大片领域的意义。不过，无论此种批评在其他方面具有何种可以想见的力量，克尔凯郭尔绝对拒绝承认它与自己的观点有任何关联。萨特描述面对自由的焦虑，也许成功地表达了他的一部分想法，不过，他最为关心的是自己的想法在宗教上有什么意义。这样理解的话，它涉及的因素属于另一种秩序，不同于他那些更为关注现世的后继者所引证出来的因素。他相信这些因素对我们作为人类的发展和最终命运来说关系重大。

实际上，焦虑这一概念首先出现在他对原罪的讨论中。在关于堕落的圣经故事里，亚当开始不知善恶之别，也不了解善恶所引起的一切后果。即便如此，禁止他吃知识树上的果子还是“使他开始意识到自由的可能性”。克尔凯郭尔认为这个故事以神话的形式阐明了在每一位个体的经验中，“自然而真诚的直接性”这一状态以何种方式转化为自我意识和自我决定的状态。在天真这一状态中，“人的精神在做梦”：虽然他还不知道自己在精神上想做什么或想成为什么，但他已经有了不确定的预感，感到自己作为一个有能力塑造自我及其未来的自由存在所具有的潜力——“这是天真深刻的秘密：它同时也是焦虑”（《焦虑的概念》第41页）。不过，这里提到的潜力是什么，个体又如何能注意到它的特性呢？按照克尔凯郭尔所描述的情境，似乎他首先只能通过体验罪过来注意到这一点。因此，他所谈到的基本的焦虑成了罪过的前提条件或“假设”，因而没有构成它必要的原因。后者不受任何宿命论或科学解释的影响，人人“只会通过自身”而变得有罪。另一方面，如果认为这种焦虑预

示的仅仅是有可能犯下罪过，那是不正确的。因为它也间接预示了认识到这样的事实，即可以把一个人有限的支配权的源泉引向截然不同的道路，人认识到自己作为单个自我的真正身份在于他与永恒、与神的联系，而不是与时间的或世俗的思虑的联系，后者使他偏离自己正当的目标。在正确理解人的存在后，这种存在的形式便成了“持续的奋斗”，追求超越世俗领域的完满；我们只有自由地献身于一种超越客观知识和理性理解的力量，才能获得这种完满。“自我”如此“乐意成为自我，它显然依赖于将其建立起来的力量”（《致死的疾病》第49、131页）。克尔凯郭尔断言，这却是“信仰的公式”。因此，焦虑有可能导致我们那“实质上的一跃”，不是跃入罪过之中，远离上帝，而是跃入其对立面：“与罪过对立的”是信仰而不是美德（《致死的疾病》第82页）。换言之，我们再次回到了克尔凯郭尔在这里所称的“基督教之关键标准”——接受一种客观的不确定性，那是理性无法把握的，但有了神助，再经由它，人就可以获得拯救。

以上代表了一个复杂讨论最基本的框架，它的主要特点在于它强调人们无法在所要求的意义上实现自我时有多种不同的表现。黑格尔的评论家肯定会质疑：假如一个人在满足自己作为这世界的一员所拥有的需要和利益时不得不承受它的局限性，那么这里所涉及的自我实现是否妥当。此外，它的积极内容仍然难以捉摸，并最终是神秘莫测的——也许在此背景下，这是不可避免的。不过，人们仍经常赞扬克尔凯郭尔，因为他洞察了种种精神失衡和疾病。两部所谓的心理学著作实际上充满着具体的例子，它们常常体现出敏锐的洞察力。他研究人们为了逃避挥之不去的绝望的本性，试图借用权宜之计让自己镇静或转换注意力——在这种时候，这一点变得特别明显。在分析这些例子时，他充分利用自己与众不同的才能去界定阻碍自我认识和自我理解的幻觉或辩解。这种分析令人想起他早先对《非此即彼》等书中所举的那些例子的剖析。他也竭力区分这些例子和另外的例子，在后一种情形下一个人可能通过骄傲或挑衅，有意识地拒绝自己获得改变和拯救的可能性——在这里，“没有什么含糊费解可以充当缓冲的借口”（《致死的疾病》第42页）。常常地，许多观点令人信服的特性和力量因此带上了冲突和危机的印记，这些冲突和危机出现在他自己的个人经历中，记载在他的日记中。不过，在评估他在这一点上所说的一切时，困难还是出现了。在某种程度上，这是因为他倾向于灵活地处理关键概念，从而使运用它们时的界限摇摆不定，不清不楚。他的许多作品都有这个特点。因此，他在运用《致死的疾病》的中心观念——绝望——的时候，它的意义有时相对严格，与其平常的用法没有区别；可是在更多时候，它似乎涵盖了——虽然以意味深长的不同形式——排斥信仰出现的任何条件。无疑，这进而与一个事实有关，即他的心理学形成于这样的框架中，这一框架的限制因素最终由他写作时的宗教观点来决定。人性的结构导致个人只能通过接受基督教教义，才能使自己从绝望中解脱出来，满足他作为一个人的根本渴望——这是设想，而非争论。不过，这意味着在解读克尔凯郭尔的观点时，我们并非总是那么容易分清什么才算是真正的经验分析，什么更像是先验的条件。



Sören Kierkegaard in later years

Woodcut by H. P. Hansen

图15克尔凯郭尔戴帽像。

第七章
结语

在本书的大部分篇幅中，我想强调克尔凯郭尔的思想对他那个时代不同的学术倾向提出的挑战，尤其是那些有意要把基督教教义与人的理性可以一眼看透的术语等量齐观的倾向。当然，如果认为这样的挑战就是他讨论宗教的全部目的，那就错了。正如我们先前已经看到的，他至少同样有意抵制一种在他看来具有普遍性的倾向，这种倾向受到丹麦教会代表人物的鼓动，它通过拒绝在实际生活和现实动机这一层面上基督教教义的意义，来削弱其力量。参加已然确立的宗教仪式是不够的，满怀敬意地重复基督的话也不够；必须要遵循基督的话行事，以他为榜样。克尔凯郭尔的那些明显的宗教著述和论辩大都用自己的名字发表，其他的以笔名发表，理论性更强。在前一类作品中，克尔凯郭尔意在强调基督教对个人的严厉要求。“基督教世界”的特点是隐蔽的俗气和虚伪，这一点必须毫不留情地揭露出来。像《心灵的纯粹》和《基督教训练》这样的作品目的很清楚，就是要揭示“为世界而死”的真正含义，把所有“相对的目的”放到一边，全心全意地遵奉上帝的意愿。这里不容许有任何妥协，任何人想削弱或淡化宗教所要求的尘世牺牲的性质，就相当于逃避和“反复无常”。没错，克尔凯郭尔对基督教理想的解释使一些批评家指责他贬低这一宗教充满怜悯和提倡集体主义的一面，指责他过于强调个人拯救。虽然像《爱之作》这样的作品部分掩饰了这些反对意见，但在其中爱自己的人类同胞被说成是“唯一有福的安慰”；没有这种爱，一个人就不是“真正在活着”。不过，不可否认的是，在绝大多数时候他语气严厉，甚至苛刻。但与此同时，我们不能忘了，正如评论家路易斯·麦基所说的，在这方面他所写下的大都是“充满启迪的雄辩”。他想“令世人震惊，让他们认识到基督教的绝对观念，因而受益。还要提醒他们，在这种观念下他们自己的缺陷”。如果他的一些“提醒者”显出威吓的和越来越阴郁的语调，坚持认为罪过普遍存在、受苦是必然的，如果这种语调使他的许多读者不知所措，他当然不会感到奇怪。我们不能说他低估了基督教——至少按他的理解——冒犯他人的能力。这样看的话，如果个人想拒绝基督教，他随时都可以这样做。

克尔凯郭尔从来没有明显偏离过一个观念：就像献身于其他的存在模式一样，献身于基督徒的生活方式总归是一件个人决定的事情，每个人必须自主行动，不可能有什么客观的理由来证明其正当性。诚然，他在这一点上的立场有时表现出明显的模糊性。我们并非总是很清楚，他在其理论作品中是否认为自己只是阐述了一种给定的方法或观点所牵涉到的内容，向那些运用这一方法或观点的人们强调其意义；也不总是清楚他有时是否认为自己在表述不受一般条件限制的观点，它们超越具体的看法，可以有根有据地要求某种独立的正当性：我们在讨论他关于真实性的观点时，已经注意到类似的张力，在其他地方，它同样显而易见。不过，毫无疑问，在他对人类境遇的描述中，关于激进的或终极选择的观点仍然占据着核心地位。事实证明，这一观点在伦理理论和宗教思想两个领域中都很有影响。在世俗层面上，它有助于形成为许多不同

的存在主义作家所共同认可的观念，即道德判断终究只是个人决定的一个实践。至少在他们看来，认为有一个可被揭示的客观价值领域独立于我们而存在，那是一种幻觉。相反，到制度化的或社会公认的行为模式中去寻求帮助，人就有可能成为“坏信仰”，即非真实性的牺牲品。就宗教而言，它的影响是直接而重大的，尤其在某些路德派的神学家看来，它给他们所属的传统增添了新生力量和动力。埃米尔·布隆内尔和卡尔·巴特等人的大部头作品阐释了我们这个时代的观点，他们着力谴责理性，赞同非理性的献身，服从于神恩。在布隆内尔看来，理性“被赋予我们，不是为了让我们理解上帝，而是理解这个世界”。他和巴特都不希望限定基督教的先验观念，但他们都一致抨击“错位的理智主义”，它试图将适用于自然知识和理性研究的标准用在这些观念身上。在这里以及在他们的其他许多论点中，他们显然都在呼应克尔凯郭尔的观点。

我们必须承认克尔凯郭尔对宗教领域所产生影响的深度及重要性，同时又不能过于夸大。如果说有些基督教思想家接纳他的思想，认为它们提供了一道屏障，可抵抗理性主义的臆断和入侵，那么也有人反对说，这样做的代价是，人们无根无据地选择基督教而不是其他宗教或体系，甚至剥夺它为了令人相信而提出的所有严肃的主张。显然，这主要看人们如何看待这些思想。认为接受基督教信仰就是献身于一个独立自足的领域或“生活方式”，其本身的正当性最终无法以外界的标准或评价模式来说明，这是一回事；认为其内涵在某种意义上基本是诡辩的，显然是“荒唐的”或矛盾的，这又是一回事。既然克尔凯郭尔不仅赞成第一种观点，也赞成第二种，那么他的立场就会产生特别的问题，这并不奇怪。

不过，这些在哲学上和神学上引发的话题远远超过当前的探讨所涵盖的范围。我们不应该被它们蒙住眼睛，看不到克尔凯郭尔著作里其他吸引后世的特点：他对人之存在的见解充满了独特的激情；他在挖掘这种存在的各种可能性时在语言方面显示出独创性和想象力；他在讨论一个人强烈地意识到宗教信仰的困难后，努力获得并保持宗教信仰对他意味着什么时传达出鲜明的意识。这些特点只能通过阅读他本人的著述才能完全领会，也许就是这些特点吸引了路德维希·维特根斯坦。维特根斯坦表达了对他的深深敬意。他并不完整却颇含深意地谈到宗教信仰独特而自足的特点时，常常回想起克尔凯郭尔。有一次，维特根斯坦说道：

> 一个诚实的宗教思想家尤如高空走索的人，他的双脚几乎只是踏在空气中，得到的支撑微乎其微，不过，这样行走确实是有可能的。

我不知道，他在写下这番话时，心里是不是在想着克尔凯郭尔，虽然这看起来很有可能。无论如何，这番话是有道理的。

索引

（条目后的数字为原文页码）

A

a priori 先验的，先天的 19，82，117

Abraham and Isaac biblical story 《圣经》中亚伯拉罕和以撒的故事 60，62，63，64，65，66，68

absolute knowledge 31绝对知识

Absolute Paradox 绝对矛盾 76

abstract notions 抽象观念 87-8

absurdity 荒诞，荒谬 106-7，121

accountability 可说明性 50

Adam and Eve biblical story 《圣经》中亚当和夏娃的故事 114

aesthetic existence 审美的存在 45-59

Agamemnon 阿伽门农 63

alienation 异化 29，109

Andersen，Hans 汉斯·安德森 8

Angst 焦虑 111-14

B

Barth，Karl 卡尔·巴特 120

being 存在 87

belief 信仰79-83，99，100-6，see also faith也见信仰

Berkeley，Bishop George 乔治·贝克莱 17

Biblical stories 《圣经》故事 60，62，63，64，65，66，68，114

Brunner，Emil 埃米尔·布隆内尔 120

C

categorical imperative 绝对命令 56

causal laws 因果律 23

ChristianDiscourses（Kierkegaard）《基督教论辩》（克尔凯郭尔）15

Christianity 基督教 10，14，36，37，118-19

divine grace 神恩 101

Hegelianism and 黑格尔哲学与 31-2，83-92，93

historical evidence 历史证据 71-3，77-8

Hume 休谟 20

illusion of 的幻觉 43，68-9，94

incarnation 道成肉身 75-6

paradoxical 自相矛盾的 100-7，108，121

personal commitment to个人献身于 97-8，103-4，108，115，118-19

promise of eternal salvation 永恒拯救的承诺 106-7

commitment 信奉 97-8，103-4，108，115，118-19

Concept of Anxiety，The（Kierkega-ard）《焦虑的概念》（克尔凯郭尔）12，15，108-17

Concluding Unscientific Postscript（Kierkegaard）《最后的非科学附言》（克尔凯郭尔）12，70，71-3，83，89，91，92，93，96，98，100，101，102，104，107，110

conscience 良心，良知 58

Copenhagen 哥本哈根 5

Corsair，The（satirical weekly）《海盗》（讽刺周刊）12-13

Critique of Practical Reason（Kant）《实践理性批判》（康德）24

Critique of Pure Reason（Kant）《纯粹理性批判》（康德）19-20

D

Descartes，René勒内·笛卡尔 17

despair 绝望 117

dialectic process 辩证过程 30

divine commands 神旨 63-5

divine grace 神恩 101

E

EdifyingDiscoursesinVarious Spirits（Kierkegaard）《不同精神的训导书》（克尔凯郭尔）15

18Edifying Discourses（Kierkegaard）《十八训导书》（克尔凯郭尔）12

Either/Or（Kierkegaard）《非此即彼》（克尔凯郭尔）12，44，45-59，67，91，92，117

Enlightenment 启蒙 18，28，94，99

Enquiry Concerning Human Understanding（Hume）《人类理解研究》（休谟）20，81，93

Equilibrium between the Aesthetic and the Ethical in the Composi-tion of the Personality《论审美模式和伦理模式在人格构成中的平衡》 46-58

ethical individual 伦理的个体 52-4

ethics 伦理 59-62，90-2

evil 邪恶 114

existence，modes of 存在的模式 45-69

existentialism 存在主义 1，37，39-43，94，96，101，114

experience 经验 20

F

faith 信仰 59-68，71-83，98，100-1，107，108，115，120

fatalism 宿命论 50

fear 恐惧 113

Fear and Trembling（Kierkegaard）《恐惧与颤栗》（克尔凯郭尔）12，44，59-69，91

Feuerbach，Ludwig Andreas 路德维希·安德烈亚斯·费尔巴哈 32，34，85，89

Fichte，J.G.费希特 26

Fragments《片断》，see Philosophical Fragments（Kierkegaard）见《哲学片断》（克尔凯郭尔）

freedom 自由113-17Kant's notion of 康德关于自由的观点 23-4，55

From the Papers of One Still Living（Kierkegaard）《来自一个生者的手稿》（克尔凯郭尔）8

G

Geist（spirit）精神 30，85，86，94

genius 天才 1

God 上帝

existence of 的存在 20，26，77-8，86，88-9，99，100

Hegel 黑格尔 31，84-5

incarnation 道成肉身 75-6，80，85，100，107

will of 的意志 22，65

good and evil 善与恶 114

H

Hamann，J.G.哈曼 71，82，83

hedonism 享乐主义 46，47

Hegel，Georg Wilhelm Friedrich格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 11，51，109

criticised by Kierkegaard 受到克尔凯郭尔批判 70

historical and logic 历史的和逻辑的 78

Platonic recollection 柏拉图式的冥想 74

religious belief 宗教信仰 27-34

religious faith 宗教信仰 59

Sittlichkeit 道德 56-7

unhappy consciousness 不快的意识 31，109-10

Hegelianism 黑格尔哲学 11，28-9，36，66，83-92，115

Heidegger，Martin 马丁·海德格尔 111

history 历史 71-3，77，89-90

human nature 人性 110-11

Hume，David 大卫·休谟 20，81-2，99

I

idealism 唯心主义，唯心论 84，94

idolatory 偶像崇拜 103

immorality 不道德 40

immortality 永恒 24，99，104

incarnation 道成肉身 75-6，80，85，100，107

indirect communication 间接交流 42

individualism 个人主义 41，90，108

innocence 天真 114

Instant，The（broadsheet）《瞬间》（大字报）15-16

inwardness 内在性 97-8，100，104

K

Kant，Immanuel 伊曼努尔·康德 37，46，87，99

ethical theory 伦理理论 19-22，29

faith 信仰 35，59，65

freedom 自由 23-4，55

reason 理智 56，77

Kierkegaard，Michael Pedersen（father）米凯尔·佩德森·克尔凯郭尔（父亲）3-4，8

Kierkegaard，Søren Aabye 索伦·奥比·克尔凯郭尔

life 生平

appearance 外貌116

attacks on ‘Christendom’对“基督教世界”的抨击 2，15-16，98，118

broken engagement 失败的婚约 8-10，45，69

character 性格 4，6

childhood 童年时代 3-6

master's thesis 硕士学位论文 11

pilloried by The Corsair遭到《海盗》的嘲笑 12-14

sudden death 突然死亡 16

as university student 作为大学生 7-9

philosophy 哲学

attack on Hegelianism 对黑格尔哲学的批判 51-2，84-92

critics of 的评论家 104-5，119

existence 存在 37，39-43

faith 信仰 60-1

Hume's conclusion on faith and 休谟关于信仰的断言 81-2

style of approach 方法的特点 17-18

works 著作

aesthetic审美的 12，43，44、 59-69，91

period of intense authorship创作旺盛的阶段 12

philosophical 哲学的 12，70-107

pseudonyms 笔名 59，70，91

psychological 心理学的，see

also individual titles也见作品目录 108-17

knowledge 知识 50，81

L

leap of faith 信仰的飞跃 73，76，101

Lessing，G.E.莱辛 71-3，76，83

Life of Jesus（Strauss）《耶稣传》（施特劳斯）32

life-views 生活观 44-59

Literary Review，A（Kierkegaard）《文学评论》（克尔凯郭尔）15，39-40

Locke，John 约翰·洛克 17

love 爱 119

Lutheran Church 路德教会 3，118，120

M

Mackey，Louis 路易斯·麦基 119

marriage 婚姻 46，57

Martensen，Hans 汉斯·马滕森 15，36

Marx，Karl 卡尔·马克思 16，89

materialism 唯物论 94

metaphysics 形而上学 19-25

mind，objectless states of 无目标的心灵状态 111，113

miracles 奇迹 80-2

Moller，P.L.默勒 12-13

moral nihilism 道德虚无主义 64

morality 道德观 46，91，92

of civil life 公民生活的 56-7

Hegel 黑格尔 27

Kant 康德 21-3

Mounier，Emmanuel 伊曼努尔·穆尼耶 94

Mynster，Bishop 明斯特主教 15

N

natural sciences 自然科学 19，41

noumenal self 本体的自我 29

O

objectivity 客观性 2，97-8

Olsen，Regine 雷吉娜·奥尔森 8-9，10，45

OntheConceptofIronywith ParticularReferencetoSocrates（Kierkegaard）《论讽刺概念：以苏格拉底为例》（克尔凯郭尔）11

ontological argument 本体论观点 77，86，88-9

original sin 原罪 114-15

P

paganism 异教信仰 84

Pascal，Blaise 布莱斯·帕斯卡 106

Phenomenology of Mind（Hegel）《精神现象学》（黑格尔）31

Philosophical Fragments（Kierkegaard）《哲学片断》（克尔凯郭尔）12，70，71-83，90，93，100，101，106

Plato 柏拉图 73-4

Point of View of my Work as an Author，The（Kierkegaard）《吾书之观点》（克尔凯郭尔）43，68

Postscript《附言》see Concluding UnscientificPostscript（Kierkegaard）参见《最后的非科学附言》（克尔凯郭尔）

practical reason 实践理性 56

premonitions 前兆 111-13

Present Age，The（Kierkegaard）《当今时代》（克尔凯郭尔）51

presupposition 前提 87，114

propositions 命题 79，81，99，101，106

pure thought 纯粹思想 87-8

Purity of Heart（Kierkegaard）《心灵的纯粹》（克尔凯郭尔）118

R

rationalism 理性主义，唯理论 71，74，76，93，120

rationality 理性观点 22，77-8，92，100，101，107，120

reality 现实 30-1

recollection，doctrine of 回忆说 73-4

religion 宗教

belief 信仰 59-68，79-83，99，100-6

ethics and 伦理与 59

Hegelianism 黑格尔哲学 84-92

Repetition（Kierkegaard）《重复》（克尔凯郭尔）12，44

Romanticism 浪漫主义 18，47，50，55

S

sacrifice 牺牲 60-3

salvation 拯救 119

Sartre，Jean-Paul 让-保罗·萨特 96，111，113，114

Schelling，Friedrich Wilhelm Joseph 弗里德里希·威廉·约瑟夫·谢林 11-12

Schleiermacher，F.D.E.施莱尔马赫 26

self 自我 57，108-17，111

self-awareness 自我意识 49，53，114，115，117

self-determination 自我决定 55，85，95-6，97，114

sensory awareness 感官意识 93

sexuality 性 113

Sickness unto Death，The（Kierkegaard）《致死的疾病》（克尔凯郭尔）15，108，117

sin 罪过 75，114-15

Sittlichkeit（ethical life）道德（伦理生活）56-7

social morality 社会道德 56-7

Socrates 苏格拉底 109

speculative idealism 思辨的唯心论 94

Spinoza，Benedict de 贝内迪克特·斯宾诺莎 17，94

Stages on Life's Way（Kierkegaard）《人生道路的各个阶段》（克尔凯郭尔）12，44，58，67

Stoicism 斯多葛哲学 55

Strauss，D.F.施特劳斯 32

subjectivity 主观性 92-107

summum bonum（highest good）最高之善 23-4

superstition 迷信 24

T

temptations 诱惑 64

theology 神学 18-26，31-2，32，34，36

thought 思维，思想 87-8

tragic hero 悲剧英雄 63

Training in Christianity（Kierkegaard）《基督教训练》（克尔凯郭尔）15，107，118

Trendelenburg，Adolf 阿道夫·特伦德伦堡 85

truth 真理，真实性 75，92-107

U

unhappy consciousness 不快意识 31，109-10

V

ventriloquism 腹语术 38，40

vertigo 晕眩 113

W

Weltschmerz 悲观，厌世 50

will 意志 50，105

Wittgenstein，Ludwig 路德维希·维特根斯坦 121

Works of Love（Kierkegaard）《爱之作》（克尔凯郭尔）15，119

Y

Young Hegelians青年黑格尔派 32，36，89

A Very Short Introduction

牛 津 通 识 读 本

尼采

Nietzsche

[英国] 迈克尔·坦纳 / 著

于 洋 / 译

译林出版社

尼采

【英国】迈克尔·坦纳　著

译林出版社

版权信息

Copyright © Michael Tanner 2000

Nietzsche was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only，excluding Hong Kong SAR，Macau SAR and Taiwan，and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press，Ltd

著作权合同登记号图字：10-2007-046号

书　　名：尼采

作　　者：【英国】迈克尔·坦纳

译　　者：于　洋

责任编辑：何本国

ISBN ：9787544729680

关注我们的微博： @译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录

扉页
版权信息
序言
引用文献说明
第一章 尼采之形象
第二章 悲剧：诞生、死亡及复活
第三章 幻灭与隐退
第四章 道德及其不满
第五章 唯一不可或缺之事
第六章 预言
第七章 占据制高点
第八章 主人与奴隶
第九章 用锤子进行哲学思考
后记 尼采与生命保险
索引

序言

周国平

尼采在现代西方哲学史和思想史上的重要性毋庸赘言，但是，要对尼采哲学做一个简明的解说却是一件难事。别的哲学家，尤其别的德国哲学家，都有意识地构筑体系，仿佛已经亲自把展厅布置好，导游只需带游客循序参观就可以了，能否看懂则另当别论。尼采相反，他拒绝体系，他的多数著作是格言的荟萃，其风格又是充满反讽、跳跃、矛盾，这里没有现成的展厅，无论谁当导游都必须自己动手布展，凭自己的眼光把纷繁的展品整理出一个秩序来。

和别的哲学家的另一大区别是，尼采的哲学与他的内在精神历程有着最紧密的联系，倘若对这个历程没有切身的感应和同情的理解，任何解说都只能是隔靴搔痒。也就是说，要对尼采哲学做出中肯的解说，解说者必须调动和带入自己的主观精神体验，不应该是所谓纯学术的客观研究。

因为上述原因，尼采哲学的确给不同的解释留下了巨大空间。但是，这绝不意味着解释者可以任意发挥，而是必须把握好文本和解释者之间的“视界融合”的分寸。我对尼采哲学的一本好的入门书的基本要求是，能够抓准尼采所思考的主要问题和解决方向，以此为基本线索阐明其哲学的演变和发展。英国学者迈克尔·坦纳的《尼采：一个简明导论》（中译名《尼采》）就是这样的一本入门书。

作者认为，尼采一生的根本关注是痛苦与文化的关系，其立足点不是回避或消除痛苦，而是为了肯定人生而肯定人生必有的痛苦，据此对文化的价值进行评估和分级，并寻求一种真正能够肯定痛苦的有内在力量的文化。我不是引用原话，而是做了某种归纳和补充，并且需要强调一点：尼采主要关注的是人生的根本性痛苦，即生命意义之缺失，这既是折磨他自己的最大个人问题，也是他后来定义为虚无主义的最大时代问题，而他寻求的则是一种能够为生命创造意义的文化，或者退而求其次，一种勇于担当生命之无意义的文化。

依据痛苦与文化的关系这个线索，作者对尼采生前发表的正式著作进行了梳理，试图标示出尼采解决这个问题的走向。下面我简要地描述一下这个走向，应该说明的是，在描述中仍然必然会加进我自己的认识。

处女作《悲剧的诞生》是一个清晰的起点，尼采在其中想要解决的正是怎样肯定人生包括肯定人生必含的痛苦和毁灭的问题。他在希腊的酒神精神和悲剧文化中找到了答案，相信唯有艺术能够拯救人生，并把希望寄托在悲剧文化通过德国音乐的复兴上。但是，这个希望很快就落空了。

在从《曙光》到较晚期的《论道德的谱系》一系列著作中，尼采致

力于分析历来道德对抗痛苦的各种方式。其中，有两种基本方式最值得注意。一是同情，即企图通过剥夺个人在痛苦面前的尊严来消除痛苦。二是禁欲主义，即企图通过扼杀生命的本能来消除痛苦。

尼采关心的是伟大而不是善，二者的区别在于，伟大包含着对痛苦的肯定和有效利用，善则一味企图消除痛苦。在《快乐的科学》（作者视为“尼采最令人振奋的一本书”）中，他描绘了他心目中的伟大，便是“赋予个性一种风格”，艺术地规划自己天性中的长处和弱点，甚至使弱点也悦人眼目。另一种表达是，“要成为生活的诗人——尤其是成为最琐细、最日常的生活的诗人”。这实际上是提出了一种新的道德，就是要做一个能够自我支配的强者，包括支配人性的弱点和人生的痛苦，以此来使生活变得美好。也许仍然可以把这看做一种审美人生观，但显然已经脱尽了《悲剧的诞生》中那种生硬的形而上学逻辑。

但是，究竟如何面对人生最根本的痛苦即生命的无意义呢？在《查拉图斯特拉如是说》中有三个概念是人们在提及尼采哲学时谈论得最多的，也是理解得最有歧义的，便是超人、永恒轮回和权力意志。其实，这三个概念正是要解决这个问题的。按照永恒轮回说，在宇宙的永恒流变中，每个人生命中的每个瞬间都将无止境地重复回归。这与其说是一个假说，不如说是一个考验性的提问，尼采仿佛如此问：即使生命毫无意义，你愿意它无限次地重复吗？作者正确地指出，尼采在很大程度上是用永恒轮回来定义超人的，超人就是那个通过欢欣地拥护这个信条而对今生今世的一切都说“是”的人。而一个人能否如此全盘肯定人生，则取决于内在生命力是否足够强大，尼采大多是在这个意义上使用权力意志概念的。

我们终于来到了尼采的晚年。在神志清醒的最后一年，他突然又频繁地谈论酒神。在《偶像的黄昏》中，他如此宣告：“这样一个解放了的精灵带着快乐而信赖的宿命论置身于万物之中，心怀一种信仰：唯有个体被抛弃，在整体之中万物得到拯救和肯定——他不再否定……然而一个这样的信仰是一切可能的信仰中最高的：我用酒神的名字来命名它。”（译文据尼采原著）在转了一大圈之后，尼采似乎回到了青年时代的酒神信仰。但是，正如作者所指出的：酒神是无限肯定之神，而肯定的语境已经迥然不同，因此所需的肯定的类型也和《悲剧的诞生》几无相同之处。最大的区别也许在于，青年尼采孜孜于要为肯定寻找某种理由，晚年尼采只是肯定，他不屑于寻找理由，似乎也不再需要理由了。难以判断的是，他这样做是出于无比的自信，还是出于彻底的绝望，抑或二者都是，是从绝望中产生的自信。

在以上的粗略描述中，我不得不舍弃作者的许多有趣见解。事实上，作者在阐述过程中经常是议论风生的，包括对尼采提出质疑。例如，他对尼采最广为传颂的作品《查拉图斯特拉如是说》评价颇低，责备其戏仿《圣经》的预言式文体背离了一向具有的嘲弄与试探的风格，并导致了后来者的可笑模仿和狂热崇拜。他最推崇的尼采作品是《论道德的谱系》，赞赏其用对学术程式的嘲弄式模仿的笔法论述极为严肃的

内容，辩证性逆转运用之娴熟已臻完美。作者显然是一个有自己的独特眼光和明确趣味的解说者，因此我相信，他一定希望读者在听他的解说时也坚持独立思考。

最后我想指出，尼采在认识论领域有重大建树，启迪了现代哲学中反本质主义和语言哲学的潮流，而本书对这方面的内容甚少涉及。作为一本尼采哲学的入门书，这或许是一个不足吧。

2010年12月28日

引用文献说明[1]

书中所引尼采著作，除首次提到时使用著作全称，其余如下所列，均使用书名缩写。所有引用内容之后首先是书名缩写，其次是章节编号。对于包含较长章节的著作，这种标示可能引起不便，但目的只在于使读者可以据此参考手边现有的任何一个版本。

A　《反基督者》

BGE　《善恶的彼岸》

BT　《悲剧的诞生》

CW　《瓦格纳事件》

D　《曙光》

EH　《瞧，这个人》

GM　《论道德的谱系》

GS　《快乐的科学》

HAH　《人性的，太人性的》

NCW　《尼采反对瓦格纳》

TI　《偶像的黄昏》

TSZ　《查拉图斯特拉如是说》

UM　《不合时宜的沉思》

WP　《强力意志》

【注释】

[1] 为方便阅读，译文中用中文书名代替原文的缩略语。——编注

第一章
尼采之形象

弗里德里希·尼采（1844——1900）是一位德国哲学家，在1889年初突然神智失常以前，几乎完全被人们所忽视。如今，“尼采”成为这样一位人物，假其权威，观点不同、意见迥异之士均可为各自的观点寻找支持。有一项出色的研究（阿舍姆，1992）致力于考察1890至1990年间尼采对德国的影响，该研究列举出了“无政府主义者、女权主义者、纳粹分子、宗教信徒、社会主义者、马克思主义者、素食主义者、先锋派艺术家、体育爱好者和极端保守分子”，他们都从尼采的著作中获得启示，而这个名单显然还可以继续延伸下去。该书的封面高调展示着一张1900年的藏书票，上有尼采头戴荆棘冠的图像；封底则是另一张，裸身的尼采肌体强健，站在阿尔卑斯山某高峰之上。在过去的九十年间，德国文化界或艺术领域，从托马斯·曼[1]到荣格[2]，再到海德格尔[3]，几乎无人不承认尼采的影响。

有一本书研究了尼采在西方英语世界中的影响（布里奇沃特，1972），借用其书名中的一个词来说，在“盎格鲁——撒克逊体系”中尼采也具有类似的影响力。一波又一波的“尼采主义”热潮席卷而过，虽然也曾有一些时期，尼采因被视为德国军国主义的鼓动者而遭到冷落，受到同盟国的贬低。20世纪初，尼采被广泛地但很不准确地译介到英语中，或者说与尼采的母语有着奇特关联的这种语言中。至少是部分地因为尼采语言的古体风格，五十年间，这是尼采多部著作仅有的译本。

后来，当尼采的名声在英国和美国处于低谷时，流亡在美国的普林斯顿大学哲学教授瓦尔特·考夫曼[4]开始重新翻译尼采的许多重要作品，并以一部专著开启了有关尼采的研究计划。自1950年问世以来，这本专著在许多年里一直在如何评价尼采方面具有决定性的影响（考夫曼，1974）。考夫曼呈现出的是一位更传统的思想家，而非为无政府主义者和素食主义者等提供灵感的人。令人普遍惊讶而又得到较为广泛承认的是，尼采被证明是一位讲求理性的人，甚至还是一个理性主义者。考夫曼致力于建构尼采的形象，这种形象远离纳粹、远离那些声称以尼采为先驱的反理性主义运动、远离艺术中的浪漫主义。新的定位使过去的阐释变得难以理解，这样一来，尼采的学院化应运而生。尼采成为众多哲学家中的一位，人们将他与斯宾诺莎、康德、黑格尔，以及其他西方哲学传统中的领军人物相提并论，比较异同。钦服于考夫曼的渊博学识，一些美国哲学家以及随后更多的英国哲学家在他们的著作和文章中，将考夫曼作为从客观性、真理本质、希腊思想、自我本性以及其他无危险课题等方面研究尼采的起点。

与此同时，尼采成为二战后欧洲（在那里尼采从未丧失体面）存在主义者和现象学派持续研究和征引的对象。1960年代和1970年代，尼采逐渐成为批评理论家、后结构主义者和解构主义者关注的焦点。当后两个学派在美国立足进而大行其道之后，尼采再次被认定为启发两种思

想的主要源泉。一些分析哲学家也发现，尼采并非如先前想象地那样与他们的旨趣相去甚远。出于学术圈中典型的互惠互利的动机，这些学者将他们的一些见解的萌芽归功于尼采，与此同时，通过引用尼采的权威他们进一步确立了自己对这些思想的贡献。如今，由于尼采对各种反差极大的思想以及反思想学派的吸引力，尼采研究正在蓬勃兴起。几乎确凿无疑的是，每年出版的有关尼采的书籍超过了关于任何其他思想家的。

佯称尼采完全不愿看到这样的现状是徒然无益的。尼采在世时几乎完全为人忽视（除非另作说明，本书所言的在世都指在1889年之前，那年尼采精神失常，距他逝世还有十一年）。尽管尼采并没有因此而感到愤懑，正如几乎任何事都不会使他愤懑，但世人的忽视确实使尼采陷入困境，因为他相信自己可以向同时代人传递真理，这些人正在因为忽视这些真理而付出惨痛的代价——这是尼采最精确的预言之一。然而，对打着他的旗号完成的著作或做下的事，他定会嗤之以鼻；学术圈对他的学院化改造的成功，尽管不像尼采所遭受的其他改造那么惊人，但从尼采的角度来看一定极像是最终的失败，因为他无论如何不愿被学术界所同化，在学术界，任何事物都只供讨论而不会付诸行动。

在阐释尼采的观点之前，有必要稍作停顿，来思考一下为什么尼采的著作对纷繁复杂的运动和各种学术思潮都极富吸引力。对于这个问题，更清晰的答案要到后面才能给出。这里一个粗略的解释是，原因恰恰在于尼采的行为特质使人初见即耳目一新。在《悲剧的诞生》（1872）和《不合时宜的沉思》（1873——1876）之后，他的作品通常都是由短小的文章组合而成，篇幅不及一页，风格近乎箴言，尽管我们将会看到，他的箴言式语句与以通常方式来创作和欣赏的格言警句迥然不同：一两行包含人类经验本质的话语，以优雅严谨的确定语气希求人们接纳。讨论的主题庞杂众多，其中的许多话题，如气候、饮食、锻炼和威尼斯，竟会出于哲学家之口，让人不禁诧异。而且通常情况下，他的思考没有依照一定的次序。这就意味着他的思路比大多数哲学家易于进入，他对各种体系所频繁表现出的反感则使读者认为，持有这种反感方为人之常情。尼采的许多“准箴言”内容激进，对于他的所爱，读者从中仅可隐约察觉，但对于他的所恶，却更易于从他惯常的睿智而极端的话语中明确了解到很多。尼采看起来厌恶他那个时代的文明，尤其是德国文明的方方面面，这令读者为之一振。尼采的基本观点是，如果不能创造一个全新的起点，那么我们就在劫难逃，因为两千多年来几乎对所有重要事物的观点从根本上都是错误的，而我们就生活在这些错误思想的残骸之中，也可以说是生活在致命的颓废之中——这样的观点将自主权赋予了那些想要与全部的文化遗产决裂的人们。尼采则从未对这种不可能实现的完全决裂抱有任何幻想。

即便如此，有关尼采著作的多种阐释仍需进一步的剖白。这些阐释并没有随着时间的流逝逐渐消减，而是在不断增加，尽管它们已不似从前那般带有启示录的神秘色彩。多种阐释的存在向不知情者暗示着，尼采必定晦涩难懂，而且还有可能自相矛盾。这两点确有其事。但人们如

果不能意识到并始终牢记着如下事实，这两点往往会给人造成比实际更为糟糕的印象：事实是，从《悲剧的诞生》开始，在撰写成熟作品的十六年中，尼采发展深化其观点的速度无人能及，并且他很少愿意浪费笔墨，指明自己思想的变化轨迹。

尼采更经常做的是试图以新的视角看待自己早期的作品，以了解自己前行的踪迹；从他考察自己著述生涯的思路看，他似乎认为人们若不了解其早期作品，就无法理解他的后续作品。他想由此以自我为范例，说明禁闭于19世纪颓废文化的现代人可以怎样从默从转而反抗，并为彻底的转变提供建议。特别是在1886年尼采的创造力濒于枯竭时——尽管他自己不可能事先知晓这一点，他在自己以往的作品上花费了大量精力，为它们提供新的导读，这些导读有时是极严厉的批评；对《快乐的科学》，他实际上写了一本全新的长篇作品来说明写作目的。毋庸置疑，这样做的一个目的就在于表明，对于过去既不应后悔也不必忽略。但是许多评论者却被引入歧途，误以为他们可以据此认为尼采的全部作品仿佛是同时创作出来的。

另一导致误读和令人震惊的歪曲因素源于一个事实，即至少从1872年起（很可能更早），尼采必定就已经开始将大部分时间用于写作。已出版的作品数量足以惊人，而他的笔记至少和成书的材料一样丰富。不幸的是，这些未出版的作品（遗稿）大部分留存了下来。如果存在这样一条普遍接受的方法论原则，即在任何情况下未出版的著作都应该与已出版的著作区别对待，那么这并不会造成不幸。然而，几乎没有人遵守这一基本原则。甚至那些宣称会这样做的人也常常为了印证自己对尼采的评价，悄悄地从大量的遗稿中进行语焉不详的摘引。此种处理方式的极大危害在于，尼采的一些核心概念，其中最重要的可能是强力意志和永恒轮回，得不到充分拓展。尼采通常很确信自己已经发掘了哲学的金矿，以至于只是粗略地记下许多思想，而没有充分发展它们。这就给评论者提供了可能性，在不受制于任何明确主张的情况下将某一思想的发展归因于尼采。一些人甚至认为，“真实的”尼采存在于他的笔记之中，而出版的著作不过是一套精致的——十分精致的——掩饰手法。海德格尔即持有这种荒谬的态度，这使得他可以将自己的哲学观点同时作为对尼采哲学的延伸和批判加以宣扬。

和所有其他的评论者一样，我也将偶尔援引尼采的遗稿，但这样做时我会明确标示。尼采对自己那些付梓著作的最终形式煞费苦心，他是最不可能认为风格可有可无的人。尼采是一个天生的文体学家，即使草草记下的笔记也比大多数哲学家的成品优雅精致。但是如果将他已发表的作品和这些作品的草稿相比，其差异却十分明显。这种差异会让人不禁感到，在将这两类作品相提并论时一定要十分慎重。我之所以强调这一点，是因为正如我们将看到的，对尼采作品的操纵一直是创造尼采神话的一个主要因素。

以上这些仍不足以充分解释，为何尼采会被描绘成忧伤之子[5]，甚或被描述成带着许多其他的伪装。尽管尼采的观点多有模糊难解之处，

同时他也刻意不对理想形象加以明确限定，但人们终究希望失实的阐释有个限度。在此，我只能无奈地说，很显然，看起来不存在这样的限度。一个像尼采那样快速获得显赫名声的人，一旦本人对此名声无能为力，他也许就会被人毫无顾忌地用来证明任何一个需要偶像的运动。此时，就像在其他某些方面一样，尼采颇具反讽意味地成为了他自己的反面，即“钉死的肉身”。这大概是尼采写下的最后一段话：“我有义务反抗我的习惯、甚至本能的骄傲所深深反感的事物：听我说！因为我是如此如此。最重要的是，不要将我和不属于我的思想混为一体！”（《瞧，这个人》序言，1）然而，在尼采写下这段话之后的一个世纪里，鲜有读者，更鲜有仅仅耳闻过他的人不是这么做的。

【注释】

[1] 托马斯·曼（1875——1955），德国作家。凭代表作《布登勃洛克一家》获得1929年诺贝尔文学奖。——本书注释除特别注明外，均由译者添加，以下不再一一注明

[2] 荣格（1875——1961），瑞士心理学家，分析心理学的创立者。

[3] 海德格尔（1889——1976），德国哲学家。其代表作《存在与时间》是20世纪西方哲学最重要的经典著作之一。

[4] 瓦尔特·考夫曼（1921——1980），著名尼采研究学者和翻译家。

[5] 忧伤之子（the Man of Sorrows）：《圣经·以赛亚书》第53章对耶稣的指称：“这里甚至称他是‘忧伤之子’，可见他在世上的时候，经历了如何的屈辱和孤单。”

第二章
悲剧：诞生、死亡及复活

尼采是一位早慧的学者，少时即创作颇丰。尽管如此，他的第一部著作《悲剧的诞生》，或据第一版之全称《从音乐精神中诞生的悲剧》，却迟至二十七岁时才出版。年方二十四岁即享誉学界并荣任巴塞尔大学古典哲学教授，尼采也许不该为学界对其新著的肆意攻击感到意外，但显然尼采很意外。不论以何种学术规范衡量，《悲剧》[1]一书都不够严谨，更不用说遵从古希腊研究中所确立的学术规矩了。很快，尼采从学生时代起的宿敌乌尔里希·冯·维拉莫维茨-默伦多夫[2]便撰写长篇书评，指责尼采无知，歪曲事实，对古希腊文化和现代世界的类比荒唐可笑。对此，尼采的挚友埃尔温·罗德[3]，以至少是同样激烈的言辞予以回击，一轮争论随后发生。这种由于学术准则被冒犯而引发的论战在学术圈屡见不鲜，尼采因此声名狼藉，虽为时短暂，这却是他日后经常要面对的、仅有的“声名”。

自此以后，《悲剧》的读者分化为两个阵营：一派认为尼采汪洋恣肆的文风为其论述内容所必需，读来令人振奋；另一派则因厌恶而表示轻蔑。双方观点都易理解：《悲剧》刮起一阵旋风，以它热烈怪诞的激情及在有限篇幅内探讨尽可能多主题的渴望扫荡了一切。尼采借论述希腊悲剧为何行世短暂的史实之名，宣称此悲剧形式近日已在理查德·瓦格纳[4]的杰作中复活。自从在一次偶然的机会中看到了《特里斯坦与伊索尔德》的乐谱，尼采就狂热地爱上了瓦格纳的歌剧。当时他十六岁，经常和朋友们一起在钢琴上弹奏并试唱这部歌剧（《瞧，这个人》，11.6；也见于洛夫，1963）。1868年，尼采见到了作曲家本人和他当时的情妇——李斯特的女儿科西马。到1869年，尼采已成他们的密友。在瓦格纳夫妇侨居卢塞恩湖畔的特里布森时，尼采经常登门造访。毫无疑问，在交往中他们曾多次探讨过《悲剧》的全部主题，瓦格纳也为书中的若干中心论题贡献良多（西尔克与斯特恩，1981：第3章）。纵然如此，瓦格纳和科西马收到书的成稿时还是对书中所述大感意外。不管热衷于历史演义的瓦格纳对该书有何等重要的影响，书中众多的新观点足以让他深受启示。

一般支持《悲剧》的读者会为该书最后十章感到遗憾，遗憾于其中长篇累牍地论述瓦格纳艺术是古希腊悲剧之复活这一命题。在他们看来，这个命题不但荒谬，而且偏离了书中前三分之二的内容所确立的主题，从而破坏了全书的统一性。这样的解读几乎完全错过了书中浓墨重彩的论点，也误解了尼采毕生孜孜以求的事业。对于那些希望理解尼采一以贯之的关切的读者而言，《悲剧》之所以成为尼采著述生涯不可或缺的起点，就在于他在论述中处理问题的方式：他的讨论始于看似远离时代的诸多议题，却逐渐揭示出他真正关心的问题是文化、文化的永久状况，以及实现文化永久性的诸多障碍。

《悲剧》开篇即节奏明快，并且这一势头从未减缓。首次阅读最好

尽可能加快速度，一个不错的方法是跳过那些晦涩难懂和明显游离于中心论点（该词应从广义理解）之外的部分。这样一种初读的方式当然包含不加深究地接受，但第一遍通读就采取批判的视角难免使人烦躁或倦怠。感受贯穿着《悲剧》全书的流动性十分重要，在某种程度上，流动性也是该书的探讨主旨所在。在“前言——致理查德·瓦格纳”中，尼采首先提到了“我们正在讨论的严肃的德国问题”，并确信“艺术是生命至高无上的使命和生命真正形而上的活动”。然后，尼采恰如其分地以如下论断开始他的论述：“当我们不单能从逻辑推理上了解，而且能够直接感受到艺术的持续发展源于日神和酒神的二元性，那么我们就在很大程度上理解了审美科学。”随后在短短几行内，尼采明确表示，他将在三方面继续推进。首先是当代德国文化的危机，其次是一个有关形而上学本质的大胆判断，最后涉及的是“审美科学”。（尼采使用“Wissenschaft”一词指称“科学”，它的意义不同于英语中的“科学”，指任何一种系统的调查研究——这一点在阅读尼采的全部作品，或更确切地说在阅读其中任何用德语进行的论述时，均应牢记。）

尼采很快转而讨论日神和酒神之间的“对立”，但“对立”并不意味着两者是敌对关系。尼采很快就在阐述中点明：“两种如此不同的本能彼此共生并存，又常常剧烈对抗，相互间不断地激发更有力的新生”，直到他们“终于产生了阿提卡悲剧——这种既是酒神的又是日神的艺术作品”。这种旨在比任何单一一方创造出更多成果的对立是19世纪德国哲学的特点，它的主要代表人物是黑格尔，尼采基本上毕生都在与这位哲学家抗衡。毋庸置疑，这其中部分原因在于尼采对叔本华情有独钟，而叔本华对黑格尔的厌恶尽人皆知。不过，在阐释对立及其克服方面，尼采并不需要求助于任何辩证法的机制，而黑格尔自己却深受其累。尼采可以通过形象和例证实现他的规划，尽管他在举证时常常带有明显的倾向性。

尼采认为，日神是关于形象的艺术。确切地说，日神就是形象。尼采以梦阐释他的观点：最具代表性的日神艺术格外清晰，刻画事物轮廓鲜明，很好地例证了个体化原则。叔本华将这一原则视做我们所犯的主要认识论错误——我们对世界的观察和设想着眼于彼此孤立的客体，包括孤立的个人在内。作为拥有感官和观念机制的存在者，我们无法避免用这一根本错误的方式看待世界。在叔本华看来，这一错误是我们遭受许多最痛苦的幻相和经历的根源，尽管我们并不清楚克服这一错误能否使我们的生活不再那么可怕。

在《悲剧》里，尼采利用了叔本华思想中的困惑之处。很明显，在产生自己的、某种程度上可以说是独立的“艺术家的形而上学”时，尼采并不比叔本华对这些困惑更加明了。在《自我批判的尝试》中，尼采曾以自嘲的方式对自己的写作过程表示质疑。这篇为《悲剧》第三版所写的精彩前言作于1886年，当时尼采正处于自我评价时期。通过使用短语“艺术家的形而上学”，尼采一方面意指某类定制的形而上学可以赋予艺术一种重要性，这种重要性后来他自己也承认过于荒谬；另一方面则指使用艺术或伪艺术手法生成形而上学观点，再用美的标准而非真实性标准对这些观点加以检验。因此，有人将《悲剧》视做一次康德式的先

验的论证，其遵循的一般模式是：x是既知事实，即论据。那么为使x成为可能，何种其他的既知事实是必须的？尼采的论据与任何其他哲学家迥然相异，他赋予审美经验以优先性，而审美经验，即便在考虑之中，也通常是哲学范畴里排序靠后的因素。尼采将我们创造日神艺术（雕塑、绘画，尤其是史诗）和酒神艺术（音乐、悲剧）的体验作为他的论据，询问为使我们拥有这些体验，世界必须如何。我们已经看到尼采将日神艺术比做梦，而使酒神艺术作为梦之本质的最初显现与醉的状态相一致，这种状态是感知到的个体化原则得以克服的深度方式，是清晰性的丧失，是个体特征的消弭。

既然我们已经领悟到，日神象征着美丽形象而酒神使我们尽情体验现实同时又不被现实摧毁，那么，为何我们还需要兼备两者？之所以我们被如此建构，是因为现实的体验必须被保存起来，以待特殊情况下备用，正如希腊人意识到的：它是为节日而准备（尼采写作《悲剧》时，首届拜罗伊特音乐节[5]正在筹划之中，但直到1876年音乐节才得以举行）。此外，更深一层的原因在于，形象本身并没有问题，只要我们了解那就是它的真实状态（这将一直是尼采作品中的一个关键主题）。正如我们所见，希腊史诗是日神艺术形式的一种，其最引以为豪的代表当属《伊利亚特》，一部因主题明晰和勾画鲜明令我们欣悦的杰作。真实经历过此段历史的希腊人乐意为自己虚构一个众神自娱自遣的王国，对此，尼采的评价值得回味，他认为这是“神正论唯一令人满意的形式”（《悲剧》，3）。正是在这个层面上，在《悲剧》第一版中出现过两次、后来又在《自我批判的尝试》中得到重申的一个论述才成立：“只有作为一种审美现象，世界才具有存在的合理性。”（表述略有不同）对于荷马时代的希腊人来说，极贫乏的生存状态令人不堪忍受，因此，他们表现出一种英雄式的艺术本能，将战乱频仍的生活转变成一种壮观的景象。这就是他们需要众神的原因，他们并不以求得更好的来生安慰自己，就像构想另一个世界时所通常怀有的动机那样，而是在他们自己所可能拥有的任何一种生活和众神的不朽生活之间作出区分。荷马曾令人震惊地向我们表明，众神正因为具有不朽之躯，所以可以肆无忌惮，不顾责任。“谁要是心怀另一种宗教走近这些奥林匹斯山之神，想在他们那里寻找高尚的道德，甚至寻找圣洁、非肉身的空灵、仁慈与怜悯，他就必定会怅然失望，立刻调首而去。”（《悲剧》，3）

尼采一生都对“英雄气概”充满怀疑，如果我们还可以赋予这个概念某种意义，那么这一定发生在对英雄景象的想象过程中。在《悲剧》中，尼采首次尝试给一个短语注入力量，在后来的写作中，他也一直对这个短语情有独钟，这就是“强者的悲观主义”。尼采从未幼稚到成为一个乐观主义者，像一个“非英雄”那样认为生活会一如既往地美好。而我们普通人，作为“非英雄”，只能汲汲于“生活质量”（有人希望尼采会对这个糟糕透顶的短语作出恰如其分的评价）。当我们认为“生活质量”无法改善时，便转而成为悲观主义者，而不是感伤主义者——或如尼采所言的“浪漫主义”者，悲叹着生活的苦难，同时还可能将这种悲叹恰到好处地转化成柔和的诗歌形式。

尼采对荷马以及他在《伊利亚特》中创造的不朽英雄的礼赞充分说明，日神艺术本身并没有问题。但是，它纵容一种幻想，因此存在着固有的不稳定性，易于蜕化而变得不那么有价值。有些探索很可能通向繁难，史诗时代的希腊人拒绝进行这样的探索，而当他们更加清楚自己与众神的关系时，史诗时代便产生出悲剧时代。尼采从很多方面论述过这一重大的转变，其中大多深受他对叔本华的崇奉的影响，这种崇奉充满激情而又十分短暂。在《悲剧》第一节末尾，尼采写道："人不再（像曾经创造众神的人那样）是艺术家，他已经成为艺术品：整个大自然的艺术力量，以太一的极乐满足为鹄的，通过醉的颤栗显示出来了。"读到《悲剧》中位置比较靠前的这一一段论述，我们依性情不同或震惊或恼怒，尼采就是要在论述中不断激发读者类似的情感。他有着大量深刻而动人的艺术体验，而其他经验却寥寥无几，所以只能以一个伟大的批评家在批评的古典传统衰落之后仅有的方式使这些经验具有意义：通过写作一部作品，似乎能随着作品的自然展开，不断复制那些体验的力量和丰盈。

在这样的写作模式下，读者首先接触到的是词汇和短语，随后才去思考它们的意义。尼采原本可以在写作生涯中一直采用这一模式，但他很快意识到此模式并不适合带有学术论文性质的专题著作。上段的引述就是一个很好的例证。尼采将荷马时期的希腊人描述成艺术家，并且由于他们富于创造力（帮助他们忍受生活的能力）、能够虚构出任性多变的众神形象，尼采进而认为，希腊人自身就是艺术品。但是，这样的更进一步首先是一种出于严肃目的的文字游戏，阐明观点之后，仍需进一步证明。叔本华的概念，即在所有的个体表象之下是单一的、本质上不会改变的太一（这一概念为尼采的思考提供了框架），援助了尼采；尼采由此赞颂创造悲剧的希腊人将人变成艺术品，或按尼采的说法，将人变成"生活的艺术家"。希腊人意识到，为了直面现实而不是陶醉于美丽的外表，他们必须面对生活本质上乃个体之永恒毁灭这样的现实，放弃彼此的疏隔，全心为酒神艺术而欢欣；酒神艺术是他们得以抵御野蛮人的酒神节的堡垒，这个节日的核心内容"是一种癫狂的性放纵，其浪潮吞没了一切家庭生活的庄严规范。天性最凶猛的野兽在此脱开缰绳，甚至连被我始终视为'女巫之淫药'的那种东西，即爱欲与严酷的扫兴混合物，也释放了出来"（《悲剧》，2）。

也就是说，艺术总是具有形式，即便是最极端的酒神艺术也不例外。形式甚至可以达到篡改主题内容的程度，主题内容本身是不名其状的痛与乐的旋涡，其中痛苦占据着主导地位。但是，艺术需要这种篡改，若不如此则难以为人接受。因此，尼采在书的最后部分论述瓦格纳的《特里斯坦与伊索尔德》时宣称，它必须是一部戏剧，因为戏剧中有角色，即个人，这就意味着日神在发挥作用。在该剧的第三幕里，特里斯坦这个角色居于我们与瓦格纳的音乐之间，特里斯坦经历死亡，而我们，在尽可能接触到原初现实之后，生存了下来。因此，悲剧英雄都是一些有着牺牲精神的受害者，我们经由他们得到"救赎"。"救赎"是瓦格纳和基督徒爱用的一个词，尼采此处用过之后很快后悔，但这仍不妨碍他在其他语境下为了论述之便继续使用这个词。

我跳过了《悲剧》中间各章，以便展示尼采如何试图在希腊悲剧和瓦格纳歌剧之间建立连续性。在尼采看来，后者势必比前者对我们更有意义，因为希腊悲剧演出的音乐已经失传，我们只能从现存的关于观众反应的记录推断音乐的效果：观众陷入一种醉（Rausch）的状态，而这一状态直到此时才再度为我们所拥有。若不是面对一个群体的观众，这种状态就不可能出现。这个观众群体产生的是相当于现代足球观众所有的那种身份丧失感，只是更高级些。但是，我们必须关注醉产生的方式，否则，在足球观众和悲剧观众之间就无法作出质的区分。尼采很快便感觉到，出于一些复杂的原因，瓦格纳歌剧的观众和相应的醉后闹事的酒徒无甚差别。但这一想法隐藏于痛苦的未来之中。在当时，尼采试图借助将具有相同幻觉的人们联合起来而复活集体精神。这是“我们要面对的严肃的德国问题”。在这一阶段，尼采认为，德国人具有其他民族所欠缺的对绝对真理和价值的感知力，这一能力很大程度上来源于德国丰富的音乐遗产。

《悲剧》的开篇说明了日神和酒神的二元性，结尾几节又论述了两者极为复杂的辩证关系，通过这种关系，两者相互滋养。而在书的中间部分，我们了解到尼采对希腊悲剧的巅峰（埃斯库罗斯和索福克勒斯）和衰落（欧里庇得斯）的阐释，这种阐释极为系统，几近怪诞。尼采的中心论点是，歌队在巅峰时段起着主导作用，通过它，观众在舞台上看到自身的映像被提升到压倒一切的顶峰，达到痛苦和变形的极致。然而，当欧里庇得斯（他流传下来的戏剧作品远远多于前辈戏剧家）登上舞台时，他对个体、心理，最糟糕的是，对理性之效力（或如尼采所言，对“辩证逻辑”）显示出很大兴趣。尼采毫无犹疑地指出，给欧里庇得斯带来如此腐化影响的是苏格拉底，苏格拉底罪当饮下毒芹，原因不在于他对雅典青年的教唆，而在于他对原本有可能得以延续下来的悲剧性伟大的破坏。“欧里庇得斯成为了审美苏格拉底主义的诗人。”（《悲剧》，12）

苏格拉底之所以成为一个如此激进的反悲剧的人物，就在于他相信理性之万能——尽管可能会有人指出，在《柏拉图对话集》这部在学者们看来最有可能代表苏格拉底自己观点的著作中，除却从反面说明，关于理性万能这一点并没有进一步的论述。而尼采对苏格拉底的描画并不符合这一观点。

> 直觉智慧在这个完全反常的性情中出现，只是为了在某些地方阻止清醒的认识。在一切创造者那里，直觉都是创造和肯定的力量，而知觉则起着批判和劝诫的作用。在苏格拉底那里，却是直觉从事批判，知觉从事创造——真是一件赤裸裸的大怪事。
>
> （《悲剧》，13）

对于苏格拉底这个形象，尼采从未感到游刃有余；与尼采同他的万神殿和反万神殿中的其他主角的关系一样，他与苏格拉底也保持着一种痛苦的矛盾关系。原因在于，尼采并不认为直觉和知觉的关系像他此处

声称的那般简单，他更确信的是：

> 辩证逻辑中的乐观主义因素，它在每个推论中欢庆自己的胜利，只能在冷静的清晰和知觉中呼吸自如：这种乐观主义因素一旦侵入悲剧，就会逐渐蔓延覆盖其酒神世界，迫使悲剧自我毁灭——最终纵身跳入市民剧而丧命。我们只需要考察一下苏格拉底的一些箴言：“知识即美德，一切罪恶源于无知，有德者即幸福者。”悲剧的灭亡已经包含在这三个乐观主义的表述中了。
>
> （《悲剧》，14）

这是一段精彩的控诉，尽管它与欧里庇得斯无甚关联。西方哲学中理性主义的伟大传统与乐观主义惊人一致地携手并进，这并非偶然，而直到叔本华，我们才遇到一个悲观主义的哲学家，他与一个信仰非理性意志至高无上的反理性主义者相契相合，这也不是什么巧合。由于柏拉图主义和基督教的联合，西方传统一直以来就对悲剧充满敌意，而那些伟大的悲剧，尤其是莎士比亚和拉辛的悲剧，不是被排除在神学语境之外就是与这一语境关系紧张。因为音乐的缺席，尼采并不认为莎士比亚是一位成熟的悲剧作家。这一判断使得尼采处境十分尴尬，对于这种处境，他几乎是以全然逃避的态度来面对的。《悲剧》中有关莎士比亚的一个经过简短论证的段落是对哈姆雷特的深刻洞察。尼采将哈姆莱特视做一个洞悉酒神世界的人，意识到所有行动的徒劳无益——他不是一个犹豫者，而是一个绝望者（《悲剧》，7）。不过，尼采并没有考察，如果这能够产生完整的悲剧效果，那么它又如何产生。

更值得商榷的是，尼采根本不去解释音乐悲剧如此匮乏的原因。他似乎想当然地认为瓦格纳创作了这类悲剧——尽管在笔者看来很明显的是，瓦格纳并没有。确实，一个又一个作曲家已经用音乐至高无上的力量证明，不管舞台上的戏剧多么糟糕，它们都可经由音乐得到拯救。事实上，真正打动尼采的是音乐与其他艺术的不同，它能引起极度的痴狂。他赋予悲剧传统意义上的高尚位置，因为这一艺术形式显示出，即使生活显然令人难以忍受，我们依然可以生存。由此，尼采实现了合二为一。

也正是在这一点上，尼采对叔本华的依从最可商榷。叔本华也相信音乐能使我们直接领悟意志的发展变化，因为音乐不以概念为中介。然而，在他对意志的本质——永恒奋斗却永无成就——的一般论述中，很难看出我们怎样或为何会愿意在一种让人直接沉浸于其中的艺术中获得快乐。

在某种程度上，尼采修订了叔本华的观点，他宣称太一是痛苦与快乐之混合，但是如前所述，痛苦处于主导地位。尼采所做的是试图回答一个传统问题：我们为何喜欢悲剧？他认为以往的答案浅薄而自负，因而明智地摆脱了它们。但是，在努力将悲剧塑造成一种能转变看似不可转变之物的中介的过程中，他越过了目标，自己掉进了将真与美等同的陷阱中，对于这个陷阱，他后来以强有力的措辞予以抨击。此时此刻，

我们想要问他一个问题，也是十多年后他自己问出的问题：为何是真理而不是非真理？是何种内在于我们的东西促使我们寻求真理？

在《悲剧》中，尼采似乎回答了这些问题，只是答案不甚清楚。事实上，直到生命的最后阶段，尼采才充分深入这些话题。然而，值得注意的是，此时的尼采已经开始他一生的重要探询：一旦看清了生存的真实状态，我们该如何使它变得可以忍受？尼采是通过引用狄俄尼索斯的朋友西勒诺斯的故事来说明这个问题的。西勒诺斯说："可怜的浮生啊，无常与苦难之子，你为什么逼我说出你最好不要听到的话呢？那最好的东西是你根本得不到的，这就是不要降生，不要存在，什么也不要是。不过对于你还有次好的东西——立刻就死。"（《悲剧》，3）然而，尽管西勒诺斯很"机智"，彻底悲剧性的智慧［尼采一直很反对Wissenschaft（知识、科学）和Weisheit（智慧）］最终还是将他击倒。这一结果是通过日神和酒神之间复杂的相互作用达成的，书中后半部分一些相当晦涩难解的巧妙构思即着墨于此。随即，尼采给出了最具启发性的评价："悲剧神话所唤起的快感，与音乐中不和谐音所唤起的快感有着同一个根源。酒神冲动及其在痛苦中经历的原始快乐，乃是孕育音乐与悲剧神话的共同母腹。"（《悲剧》，24）

读者可能已经意识到，这就是勋伯格[6]后来热烈宣称的"不和谐音的解放"。因为，尽管我们发现没有需要消解的不和谐音的音乐单调乏味，世界却似乎更愿意无穷无尽地向我们展示不和谐音，只是间或有所停顿。但是，就此阶段而言，我们没有必要对这一点穷追不舍。尼采的确为我们提供了一种艺术家的形而上学，在这种形而上学中，物质世界顽固地抗拒着被组织起来的命运，由此推动着创造力不断取得成就——这创作同时也是一种模仿，因此我们可以说艺术也同时在向我们展示现实，但却是通过对现实的变形而展现的。

在《杜伊诺哀歌》的开篇，里尔克[7]写道："因为美无非是/我们恰巧能忍受的恐怖之开端，/我们对它充满敬畏，则因为它宁静得不屑于摧毁我们。"（斯蒂芬·米切尔译[8]，此处稍有改动）可以说，诗中表现了《悲剧》的基本思想。这一思想至少令人感到不安，甚至是厌恶（扬，1992：54——55）。它决然地抹掉了崇高与美之间长期以来的差异，将前者纳入后者，并成为其中的首要元素。但这还不算是该思想中最震慑人心的革新。更重要的是，它宣布了尼采的毕生事业所坚守的信仰，他以英雄般的气概在生命中将这一信仰显现。他没有习惯性地给予生活中的痛苦一个否定角色，在当代场景中这样的否定角色比其他任何事物都让他感到压抑。与此同时，他纠缠于一种景象，即世界将成为一片恐怖之地，任何想从道德方面赋予世界意义的尝试都根本不可能。这就是为何在《自我批判的尝试》一文中，在比任何人都更严厉地批判了《悲剧》并声称他发现这是"不可能的"之后，尼采仍然发现"它业已显示出一种精神，这种精神不畏任何风险来反抗生存的道德阐释和意义"（《悲剧》，"自我批判的尝试"，5）。在几行论述之后，尼采明确指出："基督教精神是人类迄今所听到的对道德主题的最无节制的阐述。"这不过是事后之见，但尼采一直都对苦难（指其他人的苦难——对

于自己他倒是一个令人难以置信的斯多葛派）颇为敏感却是个事实，为此他从各个方面为苦难寻求“解释”，包括苦难对人的益处，苦难作为恶行之惩罚，以及其他在千年来无法忍受的生活中所流传的种种空话。

尼采自己和其他人对《悲剧》的各种指责大多并非言过其实，但《悲剧》却是许多古典学者和人类学家获得启示的丰富源泉。与此同时，由于对日神——酒神之二元性的强调，《悲剧》对世俗世界的想象影响深远。反复阅读这本书，总会有新的收获。一旦弄清全书的脉络，就会从中发现许多在尼采的其他著作中所没有的特别洞见。然而，有一种细读却收效甚微，这就是现今流行的那种寻找奇难、断裂和自我颠覆的阅读，以及解构主义者工具箱中的其他货色。这些方法只适用于思路明晰连贯的作品，毫无疑问，《悲剧》缺少这种明晰。事实上，只有在尼采的热情中，我们才能找到一种连贯性。正是带着这样的热情，尼采在情感的推动下毅然决然地将他最珍视的主题与表现这些主题的偶像焊联在一起。换言之，这是一部年轻人的作品，与后来的作品相比，它并不完全忠实于作者。而且，最令人讶异的是，它是迄今为止对悲观主义世界观最乐观的表达。

【注释】

[1] 即《悲剧的诞生》，下同。后文中其他书名亦有类似省略。

[2] 默伦多夫（1848——1931），德国古典语言学者，主要研究古希腊文学。

[3] 埃尔温·罗德（1845——1898），德国古典学者。代表作为《心灵》一书。

[4] 理查德·瓦格纳（1813——1883），德国作曲家。创作有《尼伯龙根的指环》和《特里斯坦与伊索尔德》等经典乐剧。

[5] 瓦格纳在德国巴伐利亚城市拜罗伊特亲自设计了一座剧院，举办一年一度的拜罗伊特音乐节，上演自己的歌剧。1876年8月13日，第一届拜罗伊特音乐节开幕，上演了瓦格纳的四联乐剧《尼伯龙根的指环》。

[6] 阿诺尔德·勋伯格（1874——1951），美籍奥地利作曲家、音乐教育家和音乐理论家。

[7] 里尔克（1875——1926），奥地利著名诗人，著有《生活与诗歌》、《梦幻》、《杜伊诺哀歌》等。

[8] 指英译文。

第三章
幻灭与隐退

直到《悲剧》问世，可以说是尼采一生中最快乐的时光，也是他不受疾病、孤独和排挤困扰的最后时光。1872年，随着瓦格纳夫妇离开特里布森迁往拜罗伊特，尼采一直以来拥有的温暖而受益颇丰的友谊也告一段落。瓦格纳离开后，尼采开始质疑瓦格纳歌剧的质量和目的。直至生命结束，尼采从未放弃对这些疑惑的思索。然而于公开场合，尼采仍然是一个瓦格纳信徒，为着一项迫切需要宣传的事业积极地进行宣传。尼采很快意识到他在《悲剧》中过高地评价了德国文化，他对德国文化的状况变得忧心忡忡，因而开始着手写作一系列针对时事的短文，称它们为《不合时宜的沉思》。尼采计划写作十三篇，但只完成了四篇。不过，也许两篇就够了。这些文章很长，篇幅都在五十页以上，这说明尼采并没有找到一种写作形式，恰到好处地表现自己的天赋。在文中，为了解释和提出一个观点，他往往诉诸漫无边际而又流于铺张的表达，这在尼采一生中是仅有的一次，其风格远不如《悲剧》那般引人入胜。

然而，《沉思》更根本的问题还不在于这些方面。书中，在对当代文化之健全性进行评价时，尼采对《耶稣传》的作者、年老的大卫·施特劳斯[1]发起攻击，并且在尼采看来，作者的另一本书《旧信仰与新信仰》危害更大。此外，尼采还亲自实践历史编撰学并且颂扬叔本华和瓦格纳的天赋。然而，除了第二篇“历史学对于生活的利与弊”以外，尼采在上述过程中并没有找到符合他关注的对象的主题。在第一篇中，被他选为批评对象的施特劳斯的那本书，简单得不值得细品，平易得不适合睿智的嘲讽，读者因此疑惑，尼采为何要为它费神，而且很明显，他确实这样做了。尽管如此，这篇文章仍值得一读，它探讨的话题和马修·阿诺德[2]的《文化与无政府状态》极为相近，两者连措辞都令人惊讶地相似。因此，最有效的阅读方式就是将这篇文章与阿诺德的那本浅显而又颇有影响力的小册子一起阅读。文章中包含着尼采最富启发性的一个新词，“文化庸人”，即那类知道自己应该知道的，并且确信这不会对自己造成影响的人。

《沉思》的第二篇是一部伟大的作品，是对我们在何种程度上能在担负知识，尤其是历史知识的同时又不丧失自我的真正思考。文章最后热切地呼吁我们去采纳希腊人的文化观念、抵制罗马人的文化观念，因为前者是一种“作为新的改善了的生长之物的文化概念，没有内在与外在，没有掩饰与习俗，是作为生活、思想、表象和意欲之一体原则的文化”（《沉思》，2.10）。尼采的表述相当精彩，但却像是学校授奖演讲日中的发言，因为这段话中所体现的情感并没有在文章中得到充实。

《沉思》的第三篇“作为教育者的叔本华”让人颇感困惑，因为它甚少涉及叔本华本人。对于这位折衷的悲观主义者，尼采所怀有的信徒情结已渐趋减少，他赞颂的主要是这位哲学家对学院哲学家的蔑视。其实，对于这一点，叔本华自己在《附录与补遗》中有着更加中肯的说

明。《沉思》的最后一篇“瓦格纳在拜罗伊特”读起来有一定难度。即便我们不了解在写作这篇文章的同时，尼采也在他的笔记中记录了关于瓦格纳的一些严重问题，我们仍可以感觉到有些地方出了差错。这是尼采唯一一次让人听起来言不由衷，他试图重新捕获一种心理状态，这种状态在持续时曾经那么美好，但却在以惊人的速度逃向过去。瓦格纳对此文——“朋友，你怎么对我那么了解？”——的热情，只有一种解释：他太忙而没有时间去读它。这一解释本身成为尼采一生（极少数关键事件）中下一个关键事件的前兆：参加1876年首届拜罗伊特音乐节并与瓦格纳决裂。

大多数尼采批评家都乐意看到尼采最终成为一个瓦格纳反对派，大概因为这样一来他们认为自己就不需要对瓦格纳有太多了解。当然，这样的情形根本不会出现，因为瓦格纳比其他任何人，包括苏格拉底、耶稣以及歌德，都更多地成为尼采作品中的主角。不过，从一个更严肃的层面来看，批评家们也许意识到，如果尼采一直是一个瓦格纳崇拜者，他就无法忠实于自己，只有在忍受了决裂的极度煎熬之后，他才保持住真实的自我。对于这一切，瓦格纳在很长时间内甚至并不知晓。我们无法按轻重之分来辨别哪一个才是导致决裂的真正理由。毋庸置疑，尼采对拜罗伊特音乐节所抱有的天真期待被击得粉碎；瓦格纳的期待也被击碎，但他明白当时形势的实用性所在。《沉思》各篇应该保持平衡，尽管糟糕的是它们并非如此。不过，尼采的这一尝试至少说明，拜罗伊特音乐节需要得到有钱人的支持，同时它也意味着，这次旨在成为社会以最小代价庆祝共同价值观的节日，变成了另一种场合，在其中最为显眼的是时尚界的文化庸人，另外还有皇室成员和其他无关人士。

尼采对身处这些人之中感到惶恐，他逃到附近的乡村以治疗使他日益憔悴的头痛。在那里以及后来，他仔细地考察了自己同瓦格纳本人以及作为艺术家的瓦格纳之间的关系。此时，尼采很明确地感到，他不再想成为任何人的信徒——这肯定是一个关键因素。也许他曾经爱慕过科西马，对此我们尚无明显证据，但这样的推断似乎不无道理。最不令人信服的倒是尼采最着重于对外强调的那番解释：瓦格纳已经成为了一个基督徒。据尼采称，两人友谊的最终破裂缘于他收到了瓦格纳的诗集《帕西法尔》。而事实上，在1869年瓦格纳朗读该诗的散文体草稿时，尼采不仅在场而且听到瓦格纳就诗的主题发表看法。因此，两人关系的破裂不可能如尼采所声称的那样属突然之举。此外，尼采自己想要成为一名作曲家的理想，以及在这方面令他尴尬的失败，这两个因素也应予以考虑。他会在瓦格纳面前弹奏业余钢琴曲，而且直到很久以后还在创作合唱歌曲，不过，它们听上去倒像是公理教会的圣歌，只是在几个音符上有些差错，这些歌曲是“生命的赞歌”或“友谊的赞歌”——很明显，这样一个人无法在音乐方面判定自己的天赋。

不仅是作为作曲家，尼采感到失望。全面地讲，他还是一个壮志未酬的有创造力的艺术家。这在很大程度上解释了他在作品中对待伟大艺术家，即使是他最崇拜的艺术家时那种自始至终目空一切的态度。尼采是一类作家的典型代表，从最好的方面看，这类作家的洞察力无可匹

敌；从最坏的方面看，他们傲慢无礼，性格扭曲。他们自己没有能力从事艺术创作，于是搜刮别人的成果来填充自己的视野。也许所有伟大的批评家（不管在什么情况下，都是很少一部分人）都是如此。人们当然不会到他们那里寻求对作品的精确阐释——只有非常优秀的批评家才能提供这样的阐释。然而，不管怎样，看到伟大的艺术家的形象在炽热的想象中渐渐似大理石般被归类为“经典”，总是令人欣悦的，这种想象提供的是对艺术家的奇特的、具有高度“偏见”的看法。这样的理解也许比其他任何因素都更好地解释了诸如《悲剧》这样的作品为何具有持久不衰的影响力。

也许，最有助于我们看清两人关系破裂的方式是，在瓦格纳身上，尼采生平唯一一次见到他的一种象征化为肉身。很显然，在《悲剧》之后出版的作品中，几乎所有专有名称代表的都不是个人，而是各种运动、趋势以及生存方式。尼采写作中的这个特色常常是富有创见的，但偶尔也会让人觉得违背常情，甚至产生误导。就瓦格纳一例来说，困惑之处在于，对于尼采来说，瓦格纳首先的确意味着他曾“与名人结交”（《快乐的科学》），尼采无法在写作中将瓦格纳其人与他所代表的事物分离开来，以至于尼采对瓦格纳所表现出的矛盾情感在程度上远远超过对他的其他“反面英雄”。即便不曾与瓦格纳相识，尼采也难免会在作品中给他留出一个重要的位置，因为瓦格纳以最便利的方式为他总结出了19世纪晚期文化的诸多特点。对于这些特点，尼采是深恶痛绝的，尽管这种厌恶并不像他本来希望的那般坚决果断。然而，失掉作为朋友和导师的瓦格纳，却让尼采承受了远超过他承受限度的代价，虽然这是必经之途。

尼采以他所能一直倚靠的唯一方式来处理问题：他勤于写作，完成了一部新作，在几乎所有方面都显示出他迅速增长的力量，从此以后，大多数作品的写作模式也由这本书得以定型。这部作品就是《人性的，太人性的》，副标题为“一本献给自由精灵的书”。该书共包含九章，每章都有一个非常笼统的名称，分成638个编有序号的小节，其中许多带有标题（尼采后来又出版了两个内容翔实的续篇，因此整部书是尼采所有作品中篇幅最长的一部）。和所有其他以这种模式写作的书一样，这部书读来十分费力。各节虽是按主题划分，但尼采常常允许自己在其中自由发挥，连珠炮似的向读者提出某些话题，随后又迅速用其他话题将这些话题替换，这样一来，读者根本无法记清读过的内容，这令人十分沮丧。解决这个问题的唯一途径就是对那些印象尤为深刻的小节作标记，以便回头查找。尽管采用这样的模式有些冒险，但它却构成了尼采写作策略的一个关键因素。在写作中如此频繁地、突然地使用该策略表明，尼采已经开始对《悲剧》的伪叙述感到不满。虽然辞藻铺张，《悲剧》倒是易于记忆，就因为它有一个前后连贯的主线。

然而，尽管《人性》中不断有新的突破，这部书还是让人感觉到并没有体现尼采最真实的水平。正文前致伏尔泰的献词即显出这样的征兆。因为，尽管尼采可能认为，伏尔泰轻松灵动的浅显思想是自己在坚持不懈地探索深奥的浪漫悲观主义之后真正想要的东西，但将这两种性

情视做本质上彼此对立却令人难以苟同。伏尔泰对乐观主义的批判之作《老实人》，本身即是一部地道的充盈乐观情绪的作品。其实，伏尔泰吸引尼采之处，正如17世纪的那些箴言作家对尼采的吸引一样，在于风格上的硬朗。它有着一种日神式的品质，暗示着可以将经验包裹在一个个简洁而又引人注目的形式中。所有好的箴言式作品读来都使人疲倦，因为读者必须完成作者的一大部分工作。作者提供了一个句子，读者就要把它扩展成一个段落。尼采曾说，他要以一页篇幅写出其他人得用一本书表达，并且还没有表达清楚的思想。然而，尼采渴望使用的那种箴言或准箴言具备改造读者意识的效果：换言之，它们有着与诸如拉罗什富科[3]的格言警句相反的效果。尼采身上最显著也是他最擅长的一点是，将经验从以往的束缚中反向释放出来：他的颠覆、戏弄和侮辱使我们不仅因为自己的生存方式，并且因为我们自满于拥有实现自我的最佳范畴而感到羞愧。这些表述并不单调乏味，也不使人感到厌烦，因为它们引导我们朝向一种强化了的意识，即意识到我们有可能逃离常规，不再固守自我。这一直以来都是法国道德家的传统特点，他们是观察家，善于优雅地描述人类固有的生存状态。他们让读者因羞愧而颤抖，但并不期望读者会因此变得与以往不同。

因此，尼采连篇累牍地拿这些道学家调侃打趣，所针对的更多是他们言说的方式而非言说的内容。但这也暗示着某种古怪之处：自始至终，尼采都固执地坚持内容和形式的不可分解。否则他怎么会在《悲剧》中如此强调体裁，说明一部写成戏剧而非史诗的作品能达到的效果截然不同呢？唯一的解释是，他在以极端的方式远离浪漫主义：每种事物都必须在日光下看得清清楚楚，与此同时还要包含无限的暗示意义。在《人性》中，尼采对前者的关注远超过后者。其结果是，相对于他后来的作品，读者感到，尼采在克制自己，在审视境况——以社会生活、激情、艺术家的心理以及孤独为表现形式的人性，同时却没有意愿去改变自己的典型特征。可随机举书中一概括性段落为例：

> 对深切痛苦的渴望。——当激情过去后，留在身后的是一种模糊的对激情自身的渴望；甚至还在消失过程中，它就向我们投来诱惑的目光。被它的鞭子抽打一定还令我们感到快乐哩。相比之下，温和的感受反而显得乏味；同平淡的快乐相比，我们更愿意接受强烈的不快。
>
> （《人性》，1.606）

这段话极为深刻，它使人产生认同，又不会因为认同而感到震惊。但在其他地方，尼采的精确表述却可能是令人痛苦的："强迫自己全神贯注。——只要我们注意到某人在同我们交往和谈话中强迫自己全神贯注，我们就有了有效的证据，证明他不爱我们，或不再爱我们。"（《人性》，2.247）

瓦格纳在收到一本有尼采签名的《人性》时曾说，终有一天尼采会因为他没有阅读这本书而感激他。事实上，《人性》的写作向尼采揭示了他自身的某些方面，他一定对这样的发现感到高兴。首先揭示的是，

尼采属于那类不会放过蛛丝马迹的人。在许多方面尼采的经验范围都非常狭窄，但这已足够他观察自己身处的文化、观察自己的知交，并对他们进行全面的阐释，这些阐释常常令他们心生胆怯。在《瞧，这个人》这部古怪的自传中，尼采的情绪在危言耸听与滑稽模仿间令人目眩地来回变换。他庆幸自己长了一个美得出众的鼻子，这是哲学家通常不屑于考虑的器官。而正是在《人性》中，这个器官的敏锐第一次得以全然彰显。其次，《人性》显示出，即使在贫困悲惨的境况下，尼采依然可以凭借自生的力量卓有成效地工作。正如在《悲剧》中一样，人们感到，是写作的动力产生了书中的华彩篇章。再次，也是最重要的是，尼采能够全神贯注于一些主题，这些主题引起令人恐惧的苦痛却不带有丝毫愤恨。在《人性》中，尼采证明了他此前未曾倡导过的思想，即最痛苦之事可以转而成为良好的意图，并且展示出奋发向上的精神。与此同时，尼采并没有借此契机突出自己就是这样做的，而在后来一些作品中却表现出这一恼人的倾向。

他的下一部作品《曙光》，副标题“论道德的偏见”，继续沿用了《人性》的写作模式，但在内容上存在明显不同，与他的晚期著作更加接近。在1878年《人性》出版受到普遍冷落与1880年写作《曙光》之间的两年里，尼采的生活发生了巨大的变化，接下来十年的生活模式由此奠定。尼采的诸多朋友对他的这一转变感到困惑，除了最忠实的几位友人，其余都与他日益疏远。1879年，几年前就该辞职的尼采终于辞去了巴塞尔大学的教授之职，学生们也已经对他的教学失去兴趣。也是在那一年，尼采患严重的偏头痛长达一百一十八天，这使他无法工作。1870年在普法战争中任医学勤务兵时，尼采遭受着痢疾和白喉的双重病痛，这使他的健康每况愈下。1870年代后期的某段时间里，在旅居意大利时，尼采很可能又从一个妓女那里感染了梅毒，最终导致精神失常和瘫痪。自此以后，尼采过着居无定所的漂泊生活，为了可以最大限度地独处以从事写作，他到处寻找有利于缓解病痛的地方。冬天他喜欢到意大利北部的几个城镇，夏季则到瑞士的阿尔卑斯山，自1882年后，这样的安排成为每年的惯例。

尼采就阅读《曙光》在书后提供了一些建议：“本书不是用来通读或朗读的，而是用来随时翻阅的，尤其是在外出散步的路上或旅行的途中。你必须能够一次次埋下头去再一次次抬起头来，直到发现身边的一切都变得陌生。”（《曙光》，454）尼采的建议听起来不错，但若全然照做，读者将永远无法通读全书。因此，类似于他以前的作品，一个阅读的好方法应该是：先慢慢地通读全篇，然后，如果可能，再采纳尼采的建议。不过，也许尼采并不在乎提出好的建议，而是意在嘲讽。因为正是在这部被研究得最少的书里，尼采回到了一生为之奋斗的伟大道路上。这部书甚至可能是奋斗正式开始的地方，但这样说就忽略了《悲剧》曾经设定的研究进程。

【注释】

[1] 大卫·施特劳斯（1808——1874），德国作家、神学家和历史学家，《耶稣传》是其代表作。

[2] 马修·阿诺德（1822——1888），英国19世纪著名诗人、文化批评家。

[3] 拉罗什富科（1613——1680），法国箴言作家，代表作为《箴言集》。

第四章
道德及其不满

尼采一生的根本关怀，就在于勾勒痛苦与某种文化或多种文化之间的关系。他根据看待普遍存在的痛苦的方式来对文化归类分级，并以同样的标准评估道德规范。这就是为何他先是对悲剧兴致勃勃，而在意识到当代不可能存在悲剧后又意兴索然。这也是为何他一直热情地痴迷于生活中而非艺术中的英雄主义，并且最终用Übermensch[1]（我故意对此词不作翻译，因为英译的两个词中，superman过于荒唐，而overman矫揉造作）来重新为英雄主义命名。这是他攻击超验形而上学以及一切迷信来生的宗教的基点。当然，这也是他对“存在”最主要的关注点，因为痛苦贯穿他个人生活的始终。

与人如何看待痛苦这一关怀密切相关的，是尼采对伟大而非善的关注。因为，任何伟大都同时伴随着抵御、吸收以及最有效地利用极度痛感的意愿与能力。可以这么说，伟大包含着对痛感的运用，而善则尝试对痛感进行消除。尼采此后的作品都致力于探索这一深刻的区别。在《曙光》中，尼采首次对道德机制以及道德所包含的权威性进行了深思熟虑的分析。

为避免误解，有必要从《曙光》中详尽地引用一个段落，这个段落使许多加在尼采身上的批评不攻自破：

> 否定道德的两种不同形式。——“否定道德”首先意味着：否认人们所谓的道德动机真正激发了人们的行动，断定道德只是一些说法，属于或者粗鄙或者巧妙的欺骗（特别是自我欺骗），是人类，也许尤其是那些德高望重的人的拿手好戏。其次，“否定道德”可以指：否认道德判断基于真理之上。我们在此承认，道德的确是行动的动机，然而却是这样一种动机：它作为一切道德判断的基础，谬误将人们推向道德行动。这正是我的观点：我决不否认，在许多情况下我们有理由认为，另一种观点——也就是拉罗什富科和其他像他一样思考的人的观点——也同样站得住脚，并且，无论如何得到了广泛地应用。因此，我之否认道德，恰如我之否定炼金术：我否定它的前提，然而我并不否认确实存在过一些炼金术士，他们相信这些前提，并且按照这些前提采取行动。同样，我也否认不道德：不是否认无数人觉得自己不道德这一事实，而是否认这种感觉具有任何真正的理由。不消说，我并不否认——除非我是一个傻瓜——对许多被称为不道德的行为应该加以避免和抵制，或者许多被称为道德的行为应该加以实施和受到鼓励——然而我认为，我们鼓励道德行为、避免非道德行为根据的是其他理由，而不是迄今为止我们所找到的理由。我们必须学会以不同的方式思考——以便最后，也许是很久以后，收获更多：以不同的方式感觉。
>
> （《曙光》，103）

令人遗憾的是，尼采告诉我们“不消说”的话题，他自己也鲜有提及。因为，普遍流行的观点是，尼采确实否认“对那些被称做不道德的行为应该加以避免和抵制”，也否认诸如此类的说法。然而，请注意，在这部谨慎写出的作品中——谨慎是《曙光》的一个典型特色，令人颇为讶异的是，人们很少谈到这一特色——尼采确实提到“许多”行为，但并没

有具体指出是哪些行为。我认为，部分原因在于尼采的观点在这一时期正经历着剧烈的变化，而且他可能并不希望自己囿于某些特定的情形。然而在此阶段，尼采也不确定取消道德的那些“前提”能够在多大程度上改变已有的结论。在他紧接着所批判的那些前提中，包含着依据“人类的自保与发展”来定义道德目标的前提。对于这一点，尼采质询道：

> 能否从中确切地得出结论，究竟是应该着眼于人类可能的最长时间的生存，还是应该着眼于人类最有可能的非动物化？在这两种情形下，所需要采取的手段，也就是道德实践，将会多么地不同！……假设我们以实现人类的“最大幸福”作为道德的目的和内容，那么，这里的最大幸福指的是人类个体可以达到的幸福的最高程度呢，还是指所有人最终可以平均获得的——必然是无法计算的——幸福呢？而且，为什么实现这种目的的途径只能是道德？
>
> （《曙光》，106）

尼采就这样任思路驰骋前行，令无所适从的评论者心生犹疑，不知是否应对这部有价值的著作详加阐发。尼采这样做是有价值的，会累积成一部大部头的作品，但篇幅总不会大过某类著作，后者只知道论述毫无价值的作品，比如论述康德的《实践理性批判》。《实践理性批判》无疑是哲学史上最令人失望的著作，产生于哲学史上最光辉的著作《纯粹理性批判》之后。不管怎样，此处我们无法对《曙光》详加论述。和此前的作品一样，《曙光》对诸多主题进行了反思，其中当代音乐占有很大比重。但这部书的主要目的是表明道德所陷入的混乱局面。尼采以简明的方式指出：“‘功利主义’。——如今，我们的道德感左右为难，无所适从：对于一些人来说，道德的功利性证明了道德；对于另一些人来说，道德的功利性却驳斥了道德。”（《曙光》，230）

值得注意的是，《曙光》在提出各种主张时体现出了克制与谦卑。没有迹象表明查拉图斯特拉即将从他隐居的山上下来，捣碎我们所有的道德牌匾。书中所表达的大多数观点在我看来无可反驳，但是很显然，并非每个人都有这样的印象。因此，我们看到仍然有许多人——其中包括哲学家——提出种种主张，比如：道德是一个自足的体系，对外在于它自身的事物无所依傍；道德建立于理性之中，道德的基础可以被证实；道德如尼采所言，或者被它的功利性证实或者被它的功利性驳斥。详细论述这些话题十分重要，但这样就会错过尼采思路拓展的要点。因为至少在以英语为母语的世界中，当前所有关于道德的争论都存在许多为尼采所否认的假设。就我所知，所有这些争论都还没有作好准备，去认识我们所遇到的诸般互不相同的道德准则是如何从各种对世界本质的矛盾观点中产生的。例如，常常听到哲学家们谈论对自己“直觉”的信任，认为无须检视，除非这些直觉彼此相互矛盾——这真令人震惊。他们通常以“我的直觉是……”开始一个哲学讨论，就好像他们代表了人类永恒的声音。

也正是基于这样的出发点——不是某个人自己的直觉，就是那些“我们”共享的直觉——才使我们将尼采的许多道德主张习惯性地斥为“精英

主义的”、“反民主的”等等。这是每一个尼采评论者都必须应对的一个关键问题，我将引用亨利·斯塔顿的一个完整段落予以说明。在我看来，斯塔顿写作了一部最富启发性的评价尼采的著作：

> 我们的道德信仰并非降自天堂，也不是我们为了确立德行而亮出的徽章一般的凭证。想想其他一切人类历史吧，包括此时此刻我们这个星球上的多数历史。面对这一残酷、愚蠢以及痛苦的景观我们能说些什么呢？相对于历史，我们应该采取怎样的姿态，作出怎样的判断呢？所有这一切是一个天大的错误吗？基督教试图通过制定一个神圣的计划来弥补历史的伤痛，它赋予历史一种现时现世的理性，然后用来世加以补偿，然而重视人性的自由主义无法赞同此种解释。根本就没有什么解释，只有严酷的事实。然而，这个我们必须面对的严酷事实甚至比那个古老的解释更令人难以承受。因此，自由主义的左翼将它纳入新的叙述当中，根据这种道德叙事，一切固定在历史机器上的生灵都被指派了明确的角色，成为压迫或非正义的受害者。这种观点隐含着一个目的论，现代左翼自由主义就是那个赋予其他历史以形式和意义的终极目的。直到最近的时代才可能出现像舒特（奥费利娅·舒特在她的著作《超越虚无主义：撕去面具的尼采》中谴责了尼采的权力主义）这样的学者，她十分自信自己所给出的评价能够被学术圈接纳，就如同一个基督布道者给虔诚的信徒所写的话语那样被接受。并且，只有在信仰共同体的保护范围内，此一言语行为才能令人满意地发挥作用，通过记诵实现的有价值的事才有意义。当这个道德共同体通过这样的记诵重新认可了自己的信仰，它便得以发展壮大，因为它成为了历史意义的载体，成为人们观察历史、作出判断，而不只是绝望无助或闭目塞听的场所。在历史的背后也许没有任何计划，也不存在补偿逝者的方式，但是我们可以绘制一条无形的公正之线，让它贯穿于历史之中，并以此对历史施加影响。与令人生畏的“事实如是”的历史相对，我们确立的是“应当如是”的威严。
>
> 然而我们的自由主义于昨日兴起，也可能于明日衰亡。昨日之前，我们的祖先把黑人当成奴隶。我们身处于怎样微弱的光芒之中啊，是否尽管它不可预见，易于消逝，却帮助我们照亮历史，同样它也可能照亮未来？我们想说的是，就算我们的信仰共同体不再存在，也不会对这些信仰的有效性造成影响。公正之线将永远贯穿于历史当中。
>
> （斯塔顿，1990：78——79）

在这段令人印象极为深刻的论述之后，斯塔顿试图阐明，他不是在一个相对主义的基础上批评自由主义，而只是要强调尼采关于人的历史地位以及价值观具有偶然性的观点。这必定意味着，仅仅像往常那样对尼采晚期的观点表示震惊是不够的，这些观点应被视做某种价值体系的一部分。正是凭借着这些价值，尼采孤独地、因而也是带着日益尖刻的态度，应对生活。

《悲剧》以旁观者的视角看待悲剧，一部分原因在于，它讨论的是戏剧形式而非人类历史。尽管如此，对尼采而言，存在之令人恐惧是永恒的现存事实这一点还是清楚地显现出来。“只是作为审美现象，生命的正当性才能得到证明”——但是我们应记得，尼采在同一本书中还说过，我们自身将成为这个现象的一部分。“生命”并不存在，而我们只是坐在外围的观众席上。如果尼采曾在1871年这么认为，那么，很快他就会以最令人沮丧的方式领受到这种想法的错误。

而且，道德真的意味着社会中得到正式认可的各种态度吗？道德以基本的形式照看着我们的幸福安康，因此，当我们对他人不予理睬时我

们至少仍会感到安全。这一点不可否认——当尼采说他并不否认许多所谓的非道德行为应加以避免等等时，他的意思就是如此。这里所说的难道不就是审慎吗？尼采说，当然是。尼采认为，自柏拉图以来的许多哲学家一方面（在低级层次上）向他兜售着审慎，另一方面（在高尚的层次上）兜售着道德，而且试图以一种先验的律令对待它们，这在他看来不过是傲慢的谬语。因此，存在着一种处在实用功能层次上的道德，这种道德为任何想要维持下去的社会所必须——尽管如果一个人足够强大，他就可以在很大程度上不受束缚。但这样的道德只是我们延续生命的手段，当我们到达生命的尽头时，又该怎样赋予生命以意义和目的呢？人们也常用“道德”一词来掩饰这个问题，虽然有些人更愿意谈论“理想”，并声称理想从根本上说是属于个人的。尼采没有考察这些术语方面的问题，但当他谴责道德或道德的种类时，当他称自己是非道德主义者时，他所想的是生命的目的和意义。

正是在这里，问题开始变得复杂。为了尽可能解释清楚，我将在一定程度上放弃对尼采进行时间顺序的考察，同时着重讨论弗里肖夫·贝里曼[2]的一篇文章，《尼采对道德的批判》（所罗门与希金斯，1988）。不过，应该在此重申的是，某些时候评论者之间的认同只限于观点一致。在我要说明这一切的过程中，作为便利条件之道德与作为理想之道德之间的区分将伴随着其他许多差异最终瓦解。

首先应当牢记的是，在某种意义上，尼采并不否定价值观念的存在。认为他否定价值观念的存在是一个普遍存在的错误，这令人感到诧异。但是，尼采所说的“虚无主义”主要就是指对价值的否定，他对即将到来的虚无主义的恐惧超过了任何其他事物。如果说有时他认为自己就是预见虚无主义的先知，这并不意味着他在告知人们虚无主义的到来值得庆祝，而是在耶利米是预见耶路撒冷毁灭的先知这一意义上的。他在一部又一部书中刻画的是西方人渐趋加速地进入一种状态，在那里没有什么价值观能够影响他们，或者他们口口声声说着这些价值观念，而这些价值观念对他们不再具有任何意义。这才是在尼采看来迫在眉睫的事实。那么，同时代人无法洞见的这个灾难是如何生成的，怎样才能得到补救呢？

为了寻找答案，需要从两个方面对道德进行考察：首先是它的基础，其次是它的内容。人们至今仍在践行的道德来源于希伯来——基督教传统，就最广泛的理解而言，这意味着它的源头在于一个中东小部落的神的训诫之中，并且，道德的内容大体保持不变。由此人们可以直接将这些内容以两种方式先验化。首先，它们的存在是无可辩驳的命令，如果违反就会受到惩罚，这曾经是神即时给出的报应。其次，既然它的内容显然是为部落的生存延续而设计的，这些部落的生存条件在许多方面又与我们截然不同，它的内容就必须抽象，并且与我们所处的生存条件相脱离。这样导致的一个结果就是，一方面，道德变得晦涩难懂；另一方面，道德通过使我们成为与它相适应的那种人而强行与我们发生关联，尽管我们知道，在许多方面这种关联性并不真实。

不仅如此，这个问题还变得更加复杂，原因在于《新约》和《旧约》之间的分歧，以及基督在宣称他是为履行律法而非破坏律法而来时所表现的不恳切（《马太福音》，3：17）。他的许多深入人心的训令与上帝的律法明显矛盾，如“不要抵抗恶人”，而《旧约》仍是经文法典的一部分，因此，基督教总是处于一种道德认同危机之中。这是形成西方道德混乱的一个很重要的因素，但对尼采而言，它不过是一个边缘问题。尼采的主要兴趣在于普遍意义上道德律令的本质。

由于种种原因，近三百多年来，哲学家们一直热衷于支持他们所继承的道德训诫，与此同时，也在试图为这些道德训诫寻找新的根据，这其中也包括否认它们需要任何依据这样的极端情形。正是在这样的情况下，我们为尼采出于对英国的恐惧去攻击乔治·艾略特[3]感到遗憾，他真正想要攻击的是一种传统，艾略特在这种传统中不过是一个小小角色。攻击出自《偶像的黄昏》，这虽是尼采晚年的一本书，却像他的其他表现出睿智和苛刻的作品一样，包含着他十年来一直探讨的话题：

> 他们失去了基督教的上帝，现在却更加坚信基督教道德应该坚守不渝。这是一种英国式的合乎逻辑的行为；我们不希望为此责怪艾略特这个重道德的小女子。在英国，每一次从神学的控制里获得一点解放，人们必定会以真正令人敬畏的方式显示出自己是一个怎样的道德狂热分子，以此恢复自己的声誉。在那里，这是他们赎罪的方式。
>
> 我们其他人并不这样做。当一个人放弃基督教信仰时，他就会把他对于基督教道德的权利从自己脚下抽离出去。这种道德绝不是不言自明的：人们得不顾那些英国的平庸之辈，一遍又一遍地揭示这一点。基督教是一个体系，一套对事物作整体考虑的完整观点。如若有人打破了其中的一个核心概念，即对上帝的信仰，他就以此摧毁了这个整体：他就不再持有任何必然的东西了。基督教假定，人不知道，也不可能知道，对他来说何谓善何谓恶：他信仰上帝，因为唯有上帝知道。基督教教义是一种命令，其根源是超验的；它超越一切批评及批评的权利之上；只有当上帝是真理时，它才拥有真理——它与对上帝的信仰共存亡。
>
> 倘若英国人真的相信，他们“本能地”知道何为善恶，倘若他们因此而认为，基督教作为道德的保证不再有必要，那么我们目睹的就仅仅是基督教价值观的支配地位所造成的效果，以及这一支配地位所显示出的力量和深度：这样一来，人们就遗忘了英国道德的起源，也不再感觉到这种道德之所以有权利存在的那些前提条件。对英国人而言，道德至此不再是个问题。
>
> （《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”，5）

将“英国人”换做“西方人”，这整个一段对我而言则变成了没有答案的问题。然而很明显，几乎唯一对此表示赞同的就是基督徒，他们合乎情理地坚称，自己的信仰可被看做一个“体系”（就这个词的某种意义而言）。这里，对尼采的论点最引人注目的支持，来自于G.E.M.安斯康姆[4]的著名（在哲学家中）文章《现代道德哲学》（汤姆森与德沃金，1968）。同时，更令人印象深刻的是，安斯康姆在写作时明显不知道尼采的论点。作为一个传统的罗马天主教徒，她写道：

> 责任和义务的观念——也即道德责任和道德义务，某物从道德上讲正确或错误的观念，以及道德意义上的“应该”观念，这些都应该弃之不用，如果从心理上讲

可能的话。因为它们不过是某个早期道德概念的残存之物，或者残存之物的衍生物，而这个早期道德概念本身通常早已消逝。缺少了这一早期概念，它们只能是有害的。

（汤姆森与德沃金，1968：186）

不消说，安斯康姆的建议并没有被证明为“心理上讲可能的”。在这样写时，她毫无疑问就已经意识到了这一点。出于同样的理由，尼采的断言被认为是“不可能的”，即我们不可能知道用什么来替代这些“应该弃之不用”的术语。

倘若继续阅读安斯康姆的文章，读者就会不断地对这个已然成为尼采信徒却不自知的学者所采取的尼采式语气感到惊讶。例如：

要对道德规范怀有一种法律概念就要相信我们所需要的……乃是神圣法律所必需的……很自然地，除非相信上帝是法律的制定者，否则，这样的概念就不可能存在；就像犹太人、斯多葛派和基督徒……这就像是说，即便刑法和刑事法庭被废止和遗忘了，“罪犯”这个概念也可以保留下来。

（汤姆森与德沃金，1968：192——193）

这样说一点不错，然而，使尼采和安斯康姆沮丧并且为他们所轻蔑的是，这正是人们设法去做的事情，在大多数情况下并没有受到相关的概念混乱的困扰，而且几乎不加掩藏。

当然，尼采对于人在历史中的这种表现最终意味着什么抱有根本不同的态度。在写于1885年的著作《善恶的彼岸》里，尼采将这个问题置于最广泛的语境当中：

人类进化的奇特的限制性，它的踌躇犹豫、迟滞耽搁、频繁的倒退以及交替循环，都立足于以下现实：群畜（herd）的服从本能被最大限度地遗传下来，并且以命令的艺术作为代价。如果人们想象这个本能可以走到肆无忌惮的地步，那么，就根本不存在什么发号施令者或独立的人。或者，如若确实存在这样的人，他们也会因败坏的良心而受苦，而为了能够下命令，他们就不得不将欺骗加于自身：这里的欺骗指的是，他们自己也只是在服从。实际上，这种情况正存在于今天的欧洲：我称之为发号施令者的道德虚伪。他们知道没有别的办法在他们败坏的良心面前保护自己，除了摆出较古老的或更高级的命令（祖先的、宪法的、正义的、法律的甚至上帝的命令）执行者的姿态，或者甚至从群畜的思维方式那里借来群体的准则，例如，表现为“民族的第一公仆”或“公共福利的工具”。另一方面，在当今之欧洲，牧人（herd-man）把自己说成是唯一被允许存在的一种人，将他的各种品质作为人的真正美德，即公德心、慈善、体谅、勤奋、温和、谦虚、克制、同情，由于这些特性，他是温顺的、平和的，并且对群畜有用。然而，就在领袖和带头人被视为不可或缺的这些情形下，人们一次又一次地尝试着将聪明的牧人联合起来以取代它们：例如，一切议会政体都有这个起源。尽管存在着这一切，对于这些如群畜一般的欧洲人来说，一位绝对的命令者的出现是多么好的祝福，是无法忍受的负担下多么大的解脱。拿破仑的出现所造成的影响便是最近的一次充分证明：拿破仑影响下的历史，几乎就是这整个世纪在它最有价值的人身上和最有价值的时刻中所达到的较大幸福的历史。

（《善恶的彼岸》，199）

这段极富尼采特色的段落可能会引起混合的反应。它游弋在令人信服的、雄辩的修辞论证式风格与旨在振聋发聩的措辞之间。尼采一定希望这些措辞可以震人耳目，即便它们会使大多数读者畏缩退却也在所不惜。“群畜”一词以及它的同根词的使用令人不安，所列出的那些为“牧人”所认同的品质同样令人沮丧，因为我们也认同这些品质：公德心、勤奋、谦虚，诸如此类。我们认同它们是因为我们即是牧人，并且完全不确信我们会成为其他别样的人。我们甚至也不知道，即便可以成为另外一种人，我们是否愿意。然而，我们还是开始感到不安了，因为有关服从的所有问题已经提出来了。我们很乐于服从那些我们相信是正确的指令，但问题在于，既然我们，或者我们中的一些人已经废黜了发号施令者，为什么我们仍会持有这样的信仰？当然，道德信仰首先来自上帝的指令这一事实并不意味着，如果上帝不存在这些信仰就是错误的。这属于“起源的谬误”，一种为人熟知的破坏信仰的说法，不足为信。然而另一方面，对抛弃原有信仰就需要新的替代信仰这一说法，不认同则是不明智的，因为我们太容易像“英国人”那样，认为我们“本能地”知道何为善恶——当然，如果我们果真知道，那真是非同凡响，因为我们没有其他真正属于直觉的知识。

眼下我还不想进一步探讨尼采有关道德内容的具体观点，除非那些观点对他论述整个道德制度不可或缺。

尼采神气十足地将《曙光》中开始的话题带入了他的下一本书《快乐的科学》。正是在这部书里，尼采为突破诸多价值观念作好了准备，使他后来可以在《查拉图斯特拉如是说》中对这些价值观念进行彻底剖析。《快乐的科学》是尼采最令人振奋的一本书，因为他在书中充满自信地超越了前两本书所提示的数不尽的想法，与此同时，又没有背负因为写作《查拉》而加于自身的预言负担。尽管对尼采所谓“实证主义”时期的有力抨击仍在继续，但是可以感觉到，我们对他的前进方向已经开始有了更为全面的理解。对后基督教时代的人所陷困境的深刻论述是《快乐的科学》最显著的特色。在第125节，尼采发表了他最著名的宣言：上帝死了。

这一节的标题是“疯人”。那些在市集上听尼采如是宣讲的人认为尼采疯了，因为他们完全不懂他在说什么。人怎么可能杀死上帝？这实际上是尼采在表达极度的痛苦，因为他看到了其他人所未见的上帝之死的后果，看到了这将会带来怎样长久的影响。一旦意识到上帝不再是他们世界的核心支撑，人们会有何种举动，想到这一点他感到恐慌。尼采论述的精要在于，上帝是否存在并不重要，重要的是我们是否相信上帝存在。在过去的几个世纪里，对上帝的信仰已经渐趋衰弱，而人们并没有注意到发生的一切。这一点最严重的后果就是对价值观念的影响，因为，正如尼采在一篇未发表的笔记中所说的：“无法从上帝那里寻求伟大之处的人，在其他地方也将无从觅得。他只能否定伟大或者创造伟

大。”如若我们承担创造伟大的重担，那么我们中的大多数或者全部，都会在这一重担之下坍塌。然而，缺少了伟大，生活就毫无意义，即使伟大非人力所及。我们将在后文探讨尼采从基督教自身的内在矛盾追溯上帝之死的辩证逻辑。此时此刻，重要的是上帝之死的后果已经出现，而大多数人并没有意识到这意味着什么，重要的是一旦意识到了这一点，人们将不再认为生活值得一过。

尼采对待基督教的态度，就像对待他所关心的大多数其他事物一样，在最深的层次上存在着分裂。上文扼要说明的是他对基督教所灌输的道德的蔑视，这种情感随着时间的推移而与日俱增。然而，尽管他憎恶作为基督教义一部分的人类的渺小，以及同样作为其中一部分的那套德行，他却十分敏锐地知晓，只有基督教文化才能产生那些成就。人类不可能建造一座沙特尔大教堂去赞颂人本主义的价值，或者创作B小调弥撒去肯定对这些价值的信仰。因此，看来后基督教时代最可能的特色就是，人们变得比他们所替代的那些小基督徒们还要渺小。道德可能很糟糕，然而，想要取代它就很明智吗？

【注释】

[1] 即“超人”。

[2] 弗里肖夫·贝里曼（1930——），密歇根大学哲学教授。

[3] 乔治·艾略特（1819——1880），英国小说家，主要作品有《弗洛斯河上的磨坊》、《米德尔马契》等。

[4] 安斯康姆（1919——2001），英国哲学家，主要作品为《意愿》。

第五章
唯一不可或缺之事

《快乐的科学》前四篇行文渐入高潮，越来越精彩恢宏，深刻透彻。第四篇始于新年的决心，沿着前几篇的思路一如既往地前行，同时它也体现出了肯定性思考开始激增，正是这种激增将尼采引向《查拉》。

> 我要更加努力向学，把事物的必然性视为至美，如此我必将成为美化事物的人群中的一员。Amor fati（爱命运）：从今以后，那就是我的所爱了！我无意对丑开战，无意指控，甚至无意指控控诉者。将目光转移，这将是我唯一的否定。一言以蔽之：我希望在将来某一天成为一个只说“是”的人。
>
> （《快乐的科学》，276）

这段话语充满强烈的情感，以一种让人沉醉的方式表达出来，因此对它进行严密思考可能会有失公允。我们最敏锐的诊断者尼采永远不可能转移他的视线，而且，假若他真的将目光转移，我们就会看不到他的许多最有价值的作品——这在一定程度上缓和了说他永远都不会成为一个只说“是”的人的指责，也使一个事实更易为人接受，即在他最后写作的五部作品中，三部为攻击他人之作：两部针对瓦格纳，一部针对耶稣；唯一表达肯定思想的著作是关于他自己的。

至少在当时，尼采一直怀揣着这种喜悦兴奋的心情。随后在第290节，他首次明确提示，他所希望的替代基督时代晚期或后基督时代那些渺小之人的应该是何种人：

> 唯一不可或缺之事——赋予个性一种“风格”，实在是伟大而罕见的艺术！一些人纵览自己天性中所有的长处和弱点，并作艺术性的规划，直至一切都显得艺术而理性，甚至连弱点都悦人眼目——人们就是这样实践这艺术的。这儿增加了许多第二天性，那儿去除了某种原有天性——两方面都需要长期演练，每天付出辛劳。这儿藏匿着无法被去除的丑陋，那儿这丑陋得到重新诠释，成为崇高。不愿变为有形的诸多暧昧被储存下来以备远望之用，其目的在于对远不可测之物进行召唤。最后，当这工作完成时，事物无论大小，如何受一种品位的支配和构建则变得显而易见。这品位是好是坏，并不如人们想象的那般重要，只要是一种品位，这就够了！
>
> （《快乐的科学》，290）

这不是整节的全部内容，但却足以让我们由此论证开去。

早在《悲剧》中，尼采已经提出成为“生活的艺术家”的思想，但那时的语境迥然不同，所以不易辨别这前后的连贯性。在《快乐的科学》中，尼采一路宣扬的是在一定框架下的极端的个人主义，它并不会导向某种难以理解的个人至上主义。然而，一旦我们对他的意象有所感悟，也就会开始感到迷惑。因为，很明显的是，此处勾画的与艺术的类比，

或者说与园艺学的类比，无法以一种直截了当的方式得以实现。人只能活一次（永恒轮回将留待后面讨论，因为在此处讨论并无助益：如果在此犯错，这个错误就会如过去一样在将来不断重复），而艺术家，除了极少数的例外，能够无限地修补作品直到感觉已经获得自己想要的东西。尼采提出的建议是，我们应该审慎地考察自己的天性，并对它进行评定，尽管此时我们还不知道评价标准——什么可以被看做长处，什么可以被看做弱点——并赋予这种天性一种稳定性，这种稳定性就是一般所说的“风格”。对人类性格中的各个要素进行一种“艺术性的规划”确实会给人一种印象：除了注定不受约束的遁世者之外，我们比任何人都更少地受制于外在偶然性。

尽管在论述伊始存在这些疑惑，尼采的暗示仍有引人之处。它开创了古典主义的新形式，在那里，“最强壮、最有支配力的天性按照属于自己的法则在束缚和完善中尽享欢乐”，它们与“那些憎恶风格的束缚并且没有力量控制自身的脆弱天性”（即浪漫主义者）截然相反。尼采就个人风格有许多设想，但很显然，他所诉诸的风格的概念与个人是相分离的。如果没有一些外在的标准，那么只要与其他人不同，任何人都具备风格。仅仅是风格概念的使用已足以让我们意识到，存在着预先给定的框架，人们在这些框架中工作，借助框架的支撑实现个性化。一个明显的例子就是音乐领域里的古典风格，这一风格从海顿直至莫扎特和贝多芬都有表现，后来于某个不确定的时刻消失。当时对于古典风格的束缚是强有力的，但是，如果没有这种束缚，就无法想象会有三位作曲家的杰作。他们之所以能够成为自己，是因为很多东西已被事先设定。在当时，任何人都可接触到古典风格，我们也可以看出，这种风格在（例如）胡梅尔[1]那里得到了完美体现，不过没有产生天才的作品罢了。胡梅尔认为自己的价值在于拥有这样的风格。由此可见，正是在风格与伟大艺术家的强大个性的张力中，我们发现了至高的成就。

然而，尼采就文化所作的分析只适合于当时的条件，现在则有很大不同。如今已经不存在一个可以在创造性张力下起作用的共同风格，因此，我们必须寻找自己的风格。很明显，在这样的条件下，风格概念本身就受到很大限制。尼采说“这品味是好是坏，并不如人们想象的那般重要，只要是一种品位，这就够了！”他这么说的意思是，此处使用的标准不仅是审美的标准，而且具有形式特征。相对于它们的结构形式，各个要素的本质只处于次级地位。这使我们再次怀疑，要素事实上是什么是否真的重要。当然，尼采认为很重要。在本节的结尾处，他写道：“只有一件事是不可或缺的：人必须达成自我满足，不管是通过诗歌还是艺术的方式；只有这样，人才值得一看。”然而，达成自我满足至多只是一个必要条件。世界上有许多人达成了自我满足，而且，也正因为如此，他们不值得一看。

诸如这样的段落确实引出一个问题：我们应该将对尼采的理解推到何种程度？尼采倾向于使用那些极端夸张的表达，但是他似乎技巧娴熟地避免了不恰当的应用。而与此相对的危险却是，我们称他“令人振奋”，这意味着我们并没有认真对待他所说的话。在这个特定的情境下，

倒值得尼采冒险使用一些生硬的表达，因为那其中包含着对他的作品具有核心意义的思想萌芽。不过，这些思想将远比尼采本人奇特怪异，所以，我们最好从尼采笔下的人而非超人的维度来看待他。

因此，如果在性格要素这一问题上，我们暂不断言尼采是否给予了具有风格的人以全权自由，我们就会赞同，我们认为一个人具有风格，是因为他具有应付自如的能力，可以将各种分歧以及那些令大多数人感到尴尬或耻辱的经历合并在一起，纳入一个更庞大的系统之中。在让·雷诺阿[2]的电影《游戏规则》结尾处有一个动人而又滑稽的时刻，令人难以忘怀。一位正在乡村旅店度假的王牌飞行员在一次枪击事件中丧生，这次令人震惊的事件发生之后，旅店的老板劝慰聚集在一起、已被吓得目瞪口呆的客人们。他说起话来如此字斟句酌，精致优雅，以至于其中的一个客人对另外一个客人说："他说是意外事故，这个解释可真算得上新奇！"而另外一个客人反驳道："他说话很讲究风格，这在当今才是真的罕见。"的确如此。优雅的言谈维持着礼仪，保住了显然已岌岌可危的文明的门面，让客人们可以带着哀悼的而不是责难的或者未释放的情绪回房间就寝。对这种看起来像是委婉语的驾驭能力中有一种力量，一种应对某些经验的力量，这些经验可以让任何一个复杂的人产生分裂或者至少产生自我厌恶的情绪。

对于这一点，尼采毫不讳言。几节之后，他问道：

> 我们有什么办法可以让事物变美、变得吸引人，变得值得欲求呢，如果它们本来并非如此？我倒是认为，事物本身并不美，不吸引人，也不值得欲求……与事物拉开距离，直到看不见它们……凡此种种，我们都应向艺术家学习，同时在其他方面还要比他们更聪明才是，他们纤巧的能力一般会终止于艺术结束而生活开始之处；而我们要成为生活的诗人——尤其是成为最琐细、最日常的生活的诗人。
>
> （《快乐的科学》，299）

我们可以用一些不那么机智和有品位的话来解释：切勿使自己过分谨小慎微地去做正确的事，也即真实的事。更重要的在于，使事物在最糟糕的情况下可以容忍，在最好的情况下显出美丽。

我猜想，尼采心中所想的是更加本能的东西，而他给人的印象却好像是在有意劝告——这是不可避免的，因为他必须说清楚他希望人们知晓并且身体力行的东西。一次又一次，尼采发现自己陷入了一种窘境：是应该让自己满足于只是给出暗示呢，还是应该将自己认为有必要使人们知道的事情大张旗鼓地说出来呢？尼采希望我们是那种只需要暗示的人，因为我们是如此灵动。然而，他知道，除了预示世界末日的轰雷，我们对任何其他事都会充耳不闻——而且还会控诉那轰雷制造了太多的噪音。在写作《快乐的科学》期间，尼采仍然试着使用一些暗示的、带有挑逗性的表述，以使读者自己在这些表述之间建立联系。查拉图斯特拉因为意识到他将一直为人所误解而经常忍受疲惫，而在此时，尼采尚未感受到这种痛苦。并且，他也不确定，是否可以通过教育使那些仅仅

是无知的人具有品位，或者是否有可能对那些已经有着低下品位的人进行再教育。《快乐的科学》基本上是尼采有意识地写作的最后一部乐观主义作品。

不管怎样，此处表现出的是尼采相对而言比较放松的一面，恰好与J.P.施特恩所恰当指称的“艰苦卓绝的道德家”相对。因为，如果某人的性格中显现出了努力的迹象——如果一个人用意志力使自己看似迷人、温和、沉着、随意，那么，这就是最典型的风格上的失败。然而，当我们拥有令人不安的自由去挣脱那些普遍接受的传统限制时，当这种自由似乎相应地向我们开放大量的生活方式，并且生活方式过于多样时，如果没有一些可见的张力的迹象，我们就不可能将“内在于自我的混乱”组织起来。甚至歌德，这个越来越能代表尼采所说的自我组织的偶像的人，也无法掩饰为此所付出的努力。当然，歌德是一个以统一驾驭多样性的极限情形，大多数人在面对兴趣与冲动的这种多样性时都会感到束手无策。

尼采的主张，即赋予人格以风格乃“唯一不可或缺之事”（这个短语很可能是对瓦格纳的戏仿，因为瓦格纳剧中的人物通常专注于一种压倒一切的需要），与他对同情的批判有着某种意想不到的关联。批判同情是尼采坚持宣称的最著名的主张之一，也是他一直以来最为坚持的主张之一。在一篇极为精彩的散文（可惜这篇散文太长无法全文引用）中，尼采思考了“受苦的意愿与富有同情心的人”。尼采试问这对同情者或者同情的对象是否有益，并且在随后的微妙讨论中进一步说明，他之所谓反对同情，无论如何与通常人们认为的那种无情、冷酷或者冷漠没有任何关系。针对被同情之人，尼采指出，他的精神状态的构造非常精妙，而那些注意到他陷入悲伤并且急于提供帮助的人则“扮演了命运的角色”，他们从未想到，遭受痛苦之人可能需要痛苦，这种痛苦与快乐交织在一起；“不，他不懂：‘同情的宗教’（或‘心’）命令他们帮助别人，他们相信，越快帮助别人，帮助就越有力。”（《快乐的科学》，338）

很明显，尼采此处所说的不是为饥饿的人提供食物和水，或者为将要手术的人实施麻醉。他所攻击的同情是指投入全部精力来整顿他人的生活，并且，就像我们通常被教授的那样，以高尚的理由而忽略他人自己的利益。因此，将尼采的意思误解成是在宣扬忽视他人的基本要求是很粗浅的（事实上也是非常普遍的），正如他自己在紧接着就“同情对同情者的影响”所作的讨论中所阐明的那样。“我知道，把我引入歧途的方式不下百种，而且都是冠冕堂皇的，确实都是极为‘道德的’！是啊，现在鼓吹同情的那些人甚至认为，以下做法而且只有以下做法才是符合道德的：离开自己的道路，赶快去帮助邻人。”（《快乐的科学》，338）接下来，尼采雄辩地强调追寻自我道路的艰难，这条路往往孤独，不会有感激和温暖。尼采公开地总结道：“我的道德告诉我：隐居起来吧，这样你才能为自己而活。”

许多人会认为，坚信人可以按照自己的方式生活这种道德是他们无法遵循的道德，其原因很明显：他们没有自己的“方式”——他们有的只

是各种竞争、需要、焦虑和难题，这其中没有一个可以作为他们的个体化目标。在建议每一个人都成为自己生活的艺术家的同时，尼采试图应对的可能是一个我们现在所持有的，或者直到现在一直所持有的那个有些苛刻的观点，即独创性居于其他值得追求的甚或必要的要素之上，构成了艺术作品的特性。对人类抱有这样的希望看起来有些荒谬，更不消说命令人们去这样做；它预设的前提是，大多数人对自我的独特性有着强烈的意识——若尼采作如是设想，那么他早就施以重墨去阐明了。

事实上，尼采当时至少想到了那些能够理解他的人——他并没有这样表述过，这是我的理解；如果没有人能够理解他，那么总结出遵循“个人方式”的各种能力的机会就没有价值。这已经将尼采对话的人群限制在一个很小的范围里。那么，其他人呢？如果这些牧人没有能力成为另外一种人，他又怎么可以因此谴责他们呢？然而，尼采并没有谴责他们，只是对他们不感兴趣。人们因此对他的政治主张，或者说缺少政治主张提出质疑，评论者对这个问题比对他的思想的任何一个特点都表现得更加言不由衷。这一点我将留待以后讨论。然而，如何看待那些能够理解尼采的意思，但仍然没有属于自己的特别方式的人呢？他们在逃避，以使自己过得轻松些，或者他们这样做可能是正确的——这是尼采的观点吗？如果尼采认为是前者，那么，他对人之可能性的估计似乎令他自己都感到惊讶。如果是后者，那么，他所说的给予生活以风格则与此并不相关，人们会疑惑，到底尼采希望他们怎样对待自己——那些有天赋的、聪明的、有教养的、敏感的、善于接受的人，他们并没有树立更高目标的意愿，因为尽管他们有着天赋，本质上却是十分被动的。或者，没有人本质上是被动的？更多的问题我们将留待以后讨论。

在完成对风格的讨论之前还有一个悬而未决的问题需要探讨，它值得不断提及。杰出的尼采评论家亚历山大·尼哈马斯[3]提出了这个问题（尼哈马斯，1985），但他没有得出态度超然的令人满意的答案。这个问题是：根据很少有人（当然不包括尼采）会反对的标准来衡量，一个性格极为卑劣的人是否仍可能通过有无风格的测试？如果尼采的那些标准是纯粹形式化的，即所有的标准可以组合成一个整体，而个别的标准无关紧要，那么，令人震惊的是，答案似乎是肯定的。尼哈马斯写道：“我认为，具备性格或风格这个事实本身是令人向往的。”（尼哈马斯，1985：192）那么怎么看待戈林呢？他的风格无法否认，无可指摘，但是，我们并不希望他拥有很多崇拜者。尼哈马斯说：

> 我不是很清楚，一个一贯作恶多端并且不可救药的邪恶之徒是否真的具备性格；那个被亚里士多德描绘成“野蛮人”的人可能不具备。即使以尼采的形式意义而言，具备性格或风格从而避免极端的罪恶之事得到颂扬，这其中也包含着某种本来就值得赞颂的东西。
>
> （尼哈马斯，1985：193）

这是令人尴尬的：尼哈马斯只能通过明显的语言学规定推进他的主张，这就是这段话所得出的结论。

其实，没有必要这样费尽周折地为尼采辩护。正如我此前所说，尼采在《快乐的科学》中所建议的应被视为朝向一个目标的最初行动，这个目标连他自己也并无信心能够达到。事实上，他是在为成就自己的不朽之作进行准备，而第四篇的最后两章，也就是《快乐的科学》第一版的结尾，则孕育着后来使他成就声名的著作。倒数第二节“最重的分量”介绍了永恒轮回的概念，这个概念令人如此恐惧，只有最坚强者才能承受，而且最坚强者会为此狂喜。最后一节“悲剧开始了”几乎与《查拉》开头的内容字字相同，它是整部书的预告，若不是如此，这一段简直难以理解。我们必须承认，在给予自己生平的作品以统一性方面，尼采在这里作出了最为明显的努力。

【注释】

[1] 胡梅尔（1778——1837），奥地利作曲家和钢琴家。

[2] 让·雷诺阿（1894——1979），20世纪法国杰出的电影大师，代表作品有《大幻影》、《游戏的规则》等。

[3] 亚历山大·尼哈马斯（1946——），美国普林斯顿大学哲学教授，著有《尼采：作为文学的人生》。

第六章
预言

在过去很长一段时间里，尼采最著名的作品要属《查拉图斯特拉如是说》。而现在，我认为，情形已不如此。就整体而言，我对这样的发展趋势表示认同。这部灵感迸发状态下写就的作品过分清晰地展示了灵感所能显出的最糟糕迹象，尽管其中不乏作者最精彩的文笔。在书中尼采试图确立自己哲学家诗人的形象，为了这个目的，他用一套习惯用语向人们揭示他心中的诗歌为何物，这难免令人沮丧。他运用了大量意象和寓言，这些意象和寓言他在其他场合也使用过，但效果却比这里好得多。此处给人的第一印象是戏仿：最明显的是对《圣经》的戏仿，从直接呼应《圣经》的语言到滑稽的模仿——读者很容易忽略这其中情绪的变化，因为每章结尾处重复出现的“查拉图斯特拉如是说”已经使他们变得有些麻木。书中确实包含着诗歌，其中一些已经广为人知，并且成为许多作曲家的素材，对这些素材运用得最成功的是马勒[1]和戴留斯[2]。我们可以看出，为何这些诗歌对于两位作曲家特别具有吸引力。他们都是有着强大的强力意志的人，一生的大部分时光都在唤起尘世的完满与美丽，绵延持久，与短暂的人生形成对照。但是，他们的成功也同时暴露了尼采-查拉图斯特拉身上的一面——怀旧，这一面正是尼采所努力摆脱的。

在《查拉》中，最真诚的语气是遗憾，它常浮现于书中令人讶异之处；最不令人信服的语气是欣喜与肯定，查拉图斯特拉竭尽全力地要反复表达这样的情绪，因为它们是超人的到来所必不可少的依据，查拉图斯特拉就是他的预言者。然而，这个预言者并无意向招拢信徒，这是他尤其渴望强调的一点，因为这一点将他与所有其他预言者区别开来。但是也许有人会发问，一个言说真理的人是否应该拒绝拥有尽可能多的信徒。答案似乎是，查拉图斯特拉本人仍不确知驱使他离开自己的山冈而“下山”或“入世”的真正原因——一个对尼采而言虽经仔细考虑却仍然暧昧不清的原因。在第四部，魔术师道出了一直以来与查拉图斯特拉形影相随的忧郁，他唱道：“我从一切真理中被放逐，唯一的傻子！唯一的诗人！”在第一部分的最后一节“论赠予的道德”中，查拉图斯特拉对信徒所说的话让尼采十分引以为豪。因此，在《瞧，这个人》序言的结尾处，尼采引用了这段话：

> 我真诚地建议你们：离开我吧，而且要提防查拉图斯特拉！最好是：为他感到羞愧吧，也许他已经欺骗了你们……人若只是当学生，那么就是对老师的最糟糕的报答。你们为什么不愿扯掉我的花冠呢？……你们说，你们信仰查拉图斯特拉？但是，查拉图斯特拉对你们又有何用？你们是我的信徒——但是，当信徒对你们又有何用？你们还没有寻求自身：而你们却发现了我。所有的信徒都是如此。因此，一切信仰都是微不足道的。

这段话充满力量，然而，这样一段深思的智慧出自一个预言家之口未免令人感到奇怪，因为预言家通常不作辩解，只是宣布。那么，信徒

们通过什么样的方式才能在查拉图斯特拉的训诫中发现何为正确、何为错误呢？拒不接受未经独立真理检验的敬畏是令人钦佩的，这也明显是尼采旷日持久地与基督抗争的一部分。然而，这也使得我们全然不知如何理解查拉图斯特拉的训诫，作为堕落者，我们并不是最佳评判者。

面对一个自我怀疑的预言家，一个对自己提到的任何事物都提示要审慎对待的人，我们真的感到很棘手：我们面对的是一个矛盾修辞的具体化身。查拉图斯特拉并不是第一个警示我们成为诗人有多危险的人。然而，这样的危险仅在于使得一个问题变得有些复杂，此问题即，如何对待一个似乎不仅仅是越来越持怀疑态度的哲人艺术家。在这些不利的条件下，我们所能做的就是努力参透查拉图斯特拉所见之幻象，看看它们在多大程度上支配了我们的想象，并且时刻谨记，这些幻象是不道德的。但是，如果我们最终发现这些幻象本身晦涩难辨，我们就不得不把它当流浪汉小说[3]来欣赏。对于这本书，我最终确信这是我们唯一可以做的事情。

以上给出的这些提醒有些令人沮丧，但是书中仍有许多精彩的片段读来令人难忘。开篇即给人以深刻印象，查拉图斯特拉自山巅而下，他的下山宣言（可以这么说）充满了真诚的心灵感悟。然而，查拉图斯特拉随即转入他的核心主题：“瞧，我告知你们何谓超人。超人乃尘世之意义。你们的意志要这样说：让超人成为尘世的意义吧！我恳求你们，我的弟兄们，继续忠于尘世吧，不要听信那些跟你们奢谈超脱尘世之希望的人！”（《查拉》，1.前言，3）这段话引入了查拉图斯特拉三个主要概念中的第一个。忠诚于尘世的训诫是尼采不断回顾的一个重大主题，也是我个人最有共鸣的一个主题。不过，我们现在期待的是阐明超人为何是尘世之意义，采用何种步骤才能让他到来，以及在出现之时他会是什么样子。不幸的是，有关这些问题我们从书中所知极少。一些简单的误解——例如，认为超人将会是一种进化现象——倒是可以很快澄清。我们没有理由认为他不具备人的形体，但这不会带来什么启迪。在很大程度上，尼采是用查拉图斯特拉的第二次宣告，即永恒轮回来定义超人的。超人就是那个欢欣地拥护这个信条的存在者，因为这个信条，或者说教条，也是他自身。查拉图斯特拉的第三个训诫是强力意志，这是存在的基本现实。再一次，超人以他最纯粹、最打动人的方式将这一训诫彰显：彰显为自我克服，不管其结果如何。

在查拉图斯特拉不断前行的过程中，所趋向的一件事情逐渐变得清晰明了。值得指出的是，查拉图斯特拉是超人的通报者，但他自己不是超人。不过，两者有着许多相同的特点，而且通常看来，我们要想了解超人，最佳的方式就是将超人当做一个提升了的查拉图斯特拉。

例如，在第四部中，占卜者告诉查拉图斯特拉他的终极罪恶是什么——原来是对人类的同情。人们认为，不用他人引诱，超人就会意识到此乃最终的诱惑。他能够接受人正在遭受痛苦的事实，这不会令他痛苦——如果他因此而痛苦，又会怎样呢？我们遭受着无处不在的痛苦，并且认为这是最根深蒂固的存在——事实上也确实如此，以至于我们认为

在某种程度上这就是生活最深层的状态。快乐总是转瞬即逝，我们因此也认为它很肤浅——或者不过是诱惑而已。我们听到的唯一永恒的快乐是另一个世界的快乐，一种我们无法领会的快乐。由于可以理解的生物性原因，我们将快乐，或者说愉悦，看做一段过程的终点，从而认为当另一段过程，或者同一过程的另一阶段开始时，它就会被取代。在这个意义上，我们都是温和的叔本华派。叔本华本人采取的是更加极端的态度，认为快乐不过是痛苦的暂时消除。到思想发展的这个阶段，尼采已经完全站到了叔本华的对立面。和他此前的偶像瓦格纳一样，叔本华已经成为《查拉》列举出的一系列多少有些荒谬的人物之一，不过是稍加掩饰而已。查拉图斯特拉的训诫是——他希望自己的信徒对此持不同意见吗？——快乐比痛苦更加深刻。我们在第四部分的“醉歌”一章（这是英译本的翻译；新的德语评注版译名是“Das Nachtwandlers-Lied”——“梦游者之歌”）了解到：

> 世界很深，
>
> 比白昼所意识到的更深。世界的痛苦很深；
>
> 快乐——却比痛苦更深。
>
> 痛苦哀求着说：逝去吧！
>
> 可是一切快乐都希求永恒——
>
> 希求深深的，深深的永恒！

即使在德语世界，这也不算一首好诗。然而，这首诗的基本情感却很感人，并且对查拉图斯特拉来说，它与永恒轮回最为紧密地相关联。在同一小节的开头，查拉图斯特拉已经明确表达了这一点：

> 你曾对一种快乐肯定地说“是”吗？哦，我的朋友们，那么你们就对所有的痛苦也说“是”吧。一切都缠绕在一起，陷入彼此，相互迷恋；如果你们曾要求一个事物再来一次，曾说，“你让我愉快，幸福！停一停啊！只要片刻！”那么，你们就想要一切都回归。一切都重新再来，一切都永恒存在，缠绕在一起，陷入彼此，相互迷恋——哦，这样，你们就会爱上这个世界。永恒的人啊，请永远并且始终如一地爱着这个世界吧；而且你们也要对痛苦说：逝去吧，但要回来！因为一切快乐都希求永恒。

在这一段中，尼采以即使不是热情洋溢也是抒情的方式说出了他在其他场合以更加严肃的态度表达的观点，即对任何事物说“是”就是对所有事物说“是”，因为在因果关系的网络中，任何状态都依赖于自然中的其他存在所处的状态。至少在最初，这就是尼采所宣布的永恒轮回的观点。超人就是那个准备好对所到来的一切说“是”的存在者（being），因为对尼采而言，在《悲剧》中所论述的最初的太一之后，快乐和痛苦就总是不可分离。因此，尽管直至如今都一直存在着生存的恐惧，他仍然准备肯定所有这一切。不管怎样，此即我个人对这种恐惧以及对尼采的理解方式。

然而，这仅仅是超人哲学的开始。因为，虽然尼采表达了对生存的无条件接受，认为一切事物都应该严格按照它们曾经有过的状态重复，但是，超人对于他所处的时代会有怎样的作为这个问题仍待解决。情况很可能是，与人截然不同的某物，“是联结在动物与超人之间的一根绳索——悬在深渊上的绳索”（《查拉》，1.前言，4）。他与我们之间的差别正如我们与动物之间的差别。他做任何事都带着坚定不移的态度，但这又会带来什么呢？我们只知道它不会带来什么——渺小、被动、愤恨。在查拉图斯特拉身上存在着一种唯信仰论，即认为只要有着正确的基本态度，就可以做想做的事。这一点在“论贞洁”一章中有明确表述。他说：

> 我要奉劝你们消灭感官吗？我是在劝你们保持感官的纯洁无邪。我要奉劝你们保持贞洁吗？对一些人来说，贞洁是一种美德，可是对多数人来说，贞洁却几乎是一种罪恶。他们的确可以克制自我，可是从他们的一切作为中却有肉欲这只母狗嫉妒地斜睨着双眼。上至他们美德的峰顶，下至他们精神的冷漠地带，都有这只母狗和它的不安紧跟着他们。如果不给这只母狗一块肉，它会知趣地只讨要一块精神。

这段话里有一丝清教主义的味道，但表达得很圆滑，尤其是最后一句话，带着查拉图斯特拉惯有的祈使语气，令人感到宽慰。然而，除了语气以外，这其中尚有一条处于支配地位的线索在朝着相反的方向发展——不是压制，而是尤为强调费力与艰辛的自我忍耐。这并不令人意外，因为我们知道，尼采最关心的主题乃是伟大，而舒适、合意、感官满足都不利于伟大之形成。那么，超人又将如何成就其伟大呢？尼采一向对取得艺术成就比较关注，因此，人们期望他能有关于艺术的惊世之作问世，然而，令人奇怪的是，《查拉》对这一主题保持了沉默。当然，去思考尚未问世的艺术作品是徒劳无益的，它不同于思考尚待实现的科学成就，因为在后一种情况下，我们尚且知道要回答的问题是什么，在艺术领域却并不存在这种意义上的问题。再者，想象一组超人全部都是艺术家也是荒谬的。那么，他们会是些什么人呢？再继续思考这样的问题毫无用处，因为尼采并没有就这个主题提供什么线索。事实上，尼采似乎没有能力在这方面取得进展，并且尽管和创造其他术语一样，尼采也以创造“超人”这个词而广为人知，但除了自我颂扬的《瞧，这个人》，这种现象并未一再出现在他的作品里。在《瞧，这个人》中，尼采不断提到《查拉》，所占篇幅超过了其他任何一本他写的书。他说：“在这里，人每时每刻都是可战胜的，超人这个概念在这里变成了最伟大的现实。”（《瞧，这个人》，“查拉图斯特拉”，6）

然而，这不过是令人遗憾的一厢情愿罢了。尼采已经屈从于无法摆脱的诱惑，想成为理想创造者——理想如此远离肮脏的现实，人所能做的只是在不断思考着现实之可怕的同时，声称理想绝不像现实那样。这使人想起斯威夫特在《格列佛游记》中刻画的形象：令人讨厌的耶胡人[4]（我们自己）和令人赞赏的慧骃马[5]。利维斯[6]针对两个形象作出了恰如其分的评价：“他们也许拥有全部的理性，然而耶胡人却拥有全部的

生活……简而言之，慧骃马干净的皮肤延伸于一片虚空之中，而本能、情感和生活，这些让清洁和体面变得复杂的问题却留给了一直与肮脏和无礼相伴的耶胡人。”这与人和超人的关系出奇地相像，虽然也许没有那么不可思议，因为任何一个人，要想指明超越并且否定人性的理想，都一定会遭遇这些困难。

在《查拉》的前面部分有着另外一番解释，或者说，这番解释也许只是想对人们所称的“精神”进程进行补充说明。那是查拉图斯特拉的第一篇演说，当时，他似乎还不太善于使用比喻性语言，这一点可以从该段有些蹩脚的表述中判断出，正如埃里希·赫勒[7]所言，它引来“一种极端的动物学意义上的，并且是精神上的不适之感”（赫勒，1988：71）。起初精神是作为一匹骆驼出现的，也就是说，现代人在各种价值的压迫下不堪重负，因为这是一个具有压迫性的传统，由义务和违背此类义务所导致的负罪感所构成，而人不可避免地会违背此类义务。奔向沙漠之后，这匹骆驼先是步履蹒跚，但最终起而反抗。为了战胜一条龙，它蜕变成了一只狮子。这条龙的名字叫做“你应当”，是它给骆驼制造了难以忍受的负担。它宣称：“一切价值都早已被创造出，我就是那被创造出的一切价值。”狮子为了用“我要”取代“你应当”而进行反抗。然而，尽管狮子能够反抗，他也只能为新价值创造自由，而不能创造价值本身。狮子说了一句神圣的“否”，这就是他的结局——他已经为能达到的唯一目的履行了义务。至此一切都很清楚了。最后一次变化令人吃惊：他变成了一个孩子。

> 捕食的狮子，为什么必须变为孩子呢？孩子是天真，是遗忘，是一个新的开始，一场游戏，一个自转的轮子，一个肇始的运动，一个神圣的肯定（“是”）。为了“创造”这一游戏，我的弟兄们，需要一个肯定：这时，精神想要拥有它自己的意志，丧失世界者会获得他自己的世界。

除了其他的含义外，这必定是尼采在诠释基督的话语：“除非成为幼小的孩童，否则无法进入天国。”（《马太福音》，18：18）在其他地方，尼采使用了短语“生成之无邪”。在写作中的一些紧张时刻，他有时诉诸那些自相矛盾的，或者在最深层意义上带着感伤色彩的表述方式，因为他知道，在这种组合的表述方式中，一个因素如此深入地嵌入我们自身、无法抽离，而另一个因素可以改变，虽然它看上去那么不可调和。因此，早在《悲剧》中，我们就听说了“演奏音乐的苏格拉底”，而事实上，尼采是在以他特有的方式刻画苏格拉底反音乐的特点，以此说明苏格拉底的本质。在一份未发表的笔记中，尼采还记述了“有着基督灵魂的罗马皇帝凯撒”。

这些是知其不可为而为之的动人尝试，还是意义的强加？我们有理由认为是前者，因为尼采就是一个极端分裂的人。他情不自禁地崇拜苏格拉底，远比公开承认的要热烈；并且正如我们将要看到的，当他以抒情的笔法描绘所谓“理想的颓废者”时，《反基督者》几乎超出了他的控制。让我们再回到《查拉》，尼采对生活采取了被当今的视频图书馆称

为“高度成人化的”一般态度，然而令他着迷的仍是孩子的想法，这个孩子全神贯注于玩耍，时而严肃，时而出神，总是那么天真而无知。尼采是否想让他的超人成为瓦格纳歌剧中西格弗里德那样的人，对世界一无所知，却又因为渴望了解而痛苦？似乎不太可能。那个短语“一个新的开始”是危险的。因为在我们的选项中，没有对过去一笔勾销这一项，对这一点的清醒认识是尼采作为颓废鉴赏家的一个典型标志。我们需要有一个自我去克服，这个自我是整个西方传统的结果，同时它又试图“扬弃”（“aufheben”）这个传统。尼采并不喜欢“扬弃”这个词，因为它打上了黑格尔的烙印，同时意味着“拭去”、“保留”和“拾起”。这难道不就是超人受命去做的事，或者如果我们放下他，自己想要重新获得救赎，就必须越过现在的生活状态，进而去做的事？成为孩子，或作为孩子的那个理想，除了附属于基督教教义以外，还带有浪漫主义的色彩，奇怪的是，尼采竟会认可这种浪漫主义。我确信，尼采强调的是孩子所拥有的不自觉状态。然而，对于我们，或者比我们更高级的生命，想在目前达到这一点几乎是无法想象的。

这样我们就回到了信奉永恒轮回的超人，这是尼采思想中最难解的主题。它只是意味着“如果……将会怎样？”的质疑精神，还是关于宇宙本质的一个严肃假设？《快乐的科学》第四篇倒数第二节说明的当然是前者。但是，在尼采的笔记中，包括那些在他身后编入《强力意志》里的部分，尼采试图以证据证明永恒轮回乃一普遍原理。他根据的事实是，如果宇宙中原子数量有限，那么它们必须具备此前就有的一种构造，这就必然导致宇宙的历史自我重复。这是尼采最缺乏启发意义的思索，而这些实验性的思想未能发表倒令人欣慰——或者说将会令人欣慰，假使学者们没有为了理解尼采而试图从这些思想中寻找蛛丝马迹的话。这些学者因为尼采自己对这一想法的兴奋而受到鼓舞。尼采在瑞士恩加丁谷——那个“超越人类与时间六千英尺之上”的地方产生了这个思想，他将这一思想当做人类的直觉之一，并且确信，在此直觉中存在着某种深刻而真实的东西，尽管无法确切知道它是什么。

关于这一信条的宇宙论观点并未得到普遍的肯定。然而，尼采自己对这一信条（或者至少是对这一信条的名称）充满热情，这给批评家们留下了深刻的印象，他们充分发挥自己的想象试图解释尼采的真实意图。此处我只能说，在试图使这一思想变得明晰而有趣的过程中，批评家们所给出的阐释反而使人产生疑惑：为何尼采要采用这样一个误导人的命名？简而言之：如果“永恒轮回”一词并不真正意味着永恒轮回，那么，为何尼采不直呼其义呢？

这样一来，留给我们的就只有“如果……将会怎样？”这一方法。对此，我最初的反应是说我根本不在乎，令人惊讶的是，这样反而具备了超人的身份，因为根据证实主义者的立场，如果每一个周期都按它必须存在的状态，与前一个以及后来的周期严格相同，那么，我们就会对上一轮所发生的事，尤其是我们已经做过的事无从知晓。到头来，我们既无法采取措施避免灾难性的结果，也无法带着恐惧或喜悦思索前方的道路。如果永恒轮回确实存在，那么，这已是我第n次写作这本书，而我

却不会改变书的内容。看起来就是如此。然而，对于许多曾与我讨论过这个问题的人，虽然他们也赞同事情不会发生什么变化，但是，他们仍然不愿承认，这不会影响他们对事物的看法。正如最近一个人问我的那样：只存在一次奥斯威辛集中营的宇宙与存在无限多次奥斯威辛集中营的宇宙，哪一个更糟糕？我们至少可以说，只有冷酷之人才会认为这并不重要。轮回的概念，尽管从实际的角度来看无甚影响，却让人对确定要发生的事感到了可怕的重压。

在《不能承受的生命之轻》开头那段著名的话里，昆德拉将这一点作为他关于这个主题的核心思想。他的表述简洁而又意味深长：

> 让我们因此认同，永恒回归的想法暗示了一种视角，由此视角观之，事物并不以我们所知的方式呈现：它们看起来并没有因为转瞬即逝就具有减罪情状。的确，减罪情状往往阻止我们对事情妄下论断。那些转瞬即逝的事物，我们能去谴责吗？落日的余晖给一切都抹上一丝怀旧的温情，哪怕是断头台。
>
> （昆德拉，1984：4）

这段话的要义，或点题之句，是第一句。人们之所以深受永恒轮回这个想法的吸引，原因就在于，他们采取了一种位于任何单一周期之外的视角，因此，他们可以想见这个周期无休止地重复。甚至很可能就是因为看到自己从被困于周期之中转移到周期之外，以神的视角观察整个过程，才使人产生了那种震颤和无法忍受的重力之感；对于坚定地说“是”的人，则激发出对回归的痴迷。

对此，我仍持怀疑态度。无论哪种方式，对我而言都毫无助益，尽管我依然赞赏这个想法给伟大的艺术家们带来的灵感。例如，叶芝在他的诗歌《自我与灵魂的对话》中写道：

> 我满足于重新活过一遍
> 再活过一遍……
> 我满足于追溯每一个行为
> 或思想中的事件至其根源；
> 衡量一切；彻底原谅我自己
> 当我这样将悔恨抛出
> 一种如此美妙的感觉流入胸中
> 我们必会大笑，我们必会歌唱，
> 我们受到一切事物的祝福，
> 我们观照的一切都得到了祝福。

如果叶芝没有阅读过尼采并且受到深刻影响，那么，简直难以想象他会写出这些诗行。这些诗行很好地表明，尼采深刻影响着那些对他的

思想仅有模糊、不确切概念的人——有时，人们甚至怀疑尼采自己是否真的理解那些思想。这些诗行中也包含了尼采大力宣扬的许多主张，尤其是抛却悔恨的想法。但是在晚期的作品中，尼采并不是通过永恒轮回，而是通过对一般意义上悔恨和回忆的作用进行深入透彻的心理分析来达到这一想法的。

有关永恒轮回，还有一点值得简要说明，这一点使永恒轮回看似一个笑话，尽管任凭怎样想象，这也不算是尼采最精彩的笑话。那就是，它是对彼岸世界所有信条的戏仿，彼岸世界与此岸世界——这个“可笑而又讲求实际的猪猡的世界”，再次引用叶芝的诗——的关系是，彼岸世界在本体论和价值论上具有优先性。永恒轮回揭示的是此岸世界通过无意义的重复创造永恒，而没有揭示天堂与地狱，或者不变的柏拉图式的形式世界。彼岸世界的信条宣称此岸世界只有通过与彼岸世界相关才能获得价值，永恒回归则带着些许戏弄地暗示：此岸世界的价值被剥夺的过程与一个句子不断重复直到变成一堆噪音的过程相类似。让我们再回到昆德拉：偶然事件具有了重量是因为它们发生了不止一次，而“发生一次就等于没有发生”，或者更恰当地说，“任何事都要尝试两次”；但是，重量是一回事，价值则是另一回事。昆德拉，一个在这方面虔诚的尼采信徒，于轻与重、意义（或者价值）与无价值之间确立了灵活的辩证关系。难道我们会询问，或者当询问，我们是否应该因为某个事物在一个无限序列范围内具有独特性或典型性而更加珍视这个事物？这有意义吗？最简短的回答是，这依人的性情而定。尼采的性格过于变幻不定，他会说“两者都是”，也会说“两者都不是”。

查拉图斯特拉的第三个主要教义是强力意志。第一部里名为“一千零一个目标”的一章中首次提到这个概念。这一章详述了查拉图斯特拉访问了许多国家后发现，每一个国家都有可敬之处，但敬重的对象却彼此不同。就这样：

> 在每个民族的头上，都吊着一块刻着善的标准的匾。看吧，这是记录他们克服困难的匾；看吧，这是他们追求强力意志所发出的声音。对于一个民族是困难的，就被认为是值得称赞的；不可或缺又难以获得的，就被称做是善的；那能够释放最深层次的需要的、最罕见的、最困难的——他们就称为神圣的。

后来，在同一章中，查拉图斯特拉强调了权力与价值的关联：“敬重就是创造：你们这些创造者啊，请听好！敬重本身就是一切被敬重事物的无价之宝。只有敬重才能产生价值：没有敬重，则存在之核心乃为虚空。”然而，在这一章的结尾，他说道：“人性还没有目标。可是，我的弟兄们，请告诉我，如果人性还缺少一个目标，那么，不是连人性本身也欠缺吗？”后来，他又对强力意志如何与价值评判彼此相关作了比较充分的讨论。在第二部分“论克服自我”一章中，还有另外一些对强力意志的简单论述，这些论述更加清晰地表明了两者之间的关系。查拉图斯特拉说：“用‘生存意志’这样的话向真理射去的人，当然射不中：这个意志并不存在［这是对叔本华的批判］……只有生命存在的地方，才有意

志：不是求生的意志，而是——如我所说——强力意志。”

这就是尼采在《查拉》中论述的全部主题。换言之，我们再次发现，查拉图斯特拉所预言的更多是其作者未来要写的内容，而不是已经实现并且可以严肃讨论的内容。尼采的问题在于，他坚决反对体系和体系的确立者，就如同他的许多言论所显示的那样。然而，我们尚不清楚，如果要传播一系列新的价值，他该如何避免体系。这一两难困境使得尼采对两个世界都持有悲观的看法：他给出了诱人的暗示，这反而给人们提供了阐释与误解的机会。然而，尽管这些暗示隐含了极其丰富的潜在思想，我们却无法领会它们，并且被告知：如果可能的话，我们必须反对这些过于零散的思想，零散得我们甚至不知道该反对什么。这是对《查拉》最严苛的评价。不这么严苛的评价是可以自圆其说的，但是我更愿意继续讨论尼采的那些后查拉图斯特拉作品。在那些作品中，尼采的能力与作品的深度相称，而且他也不必为了看上去庄严神圣而戴上预言家的斗篷。

【注释】

[1] 马勒（1860——1911），奥地利作曲家、指挥家。

[2] 戴留斯（1862——1934），英国作曲家。

[3] 产生于16世纪中叶的一种文学体裁，它以幽默讽刺的笔触、从城市下层人物的视角反映社会生活。此处指不用太计较其真实性。

[4] 《格利佛游记》中的人形兽，其邪恶、贪婪、肮脏的本性象征着人类自身。

[5] 在《格利佛游记》中，慧骃马代表着仁慈、高尚、理性等一切美好的天性。

[6] F.R.利维斯（1895——1978），英国文学评论家，主要著作有《劳伦斯》、《英诗新方向》、《伟大的传统》等。

[7] 埃里希·赫勒（1911——1990），英国散文家、学者，主要研究领域是德国哲学和文学。

第七章
占据制高点

《查拉》是尼采在遭受了人生中最具毁灭性的一次打击之后写作的：他通过朋友保罗·雷[1]向露·莎乐美[2]求婚，但遭到拒绝，结果发现他们两人相互之间比两人与他之间的关系更加亲密。露是一位天资聪颖的女子，后来成为里尔克的情妇，再后来成为弗洛伊德最器重的门徒，弗洛伊德曾以非同寻常的慷慨之语赞颂露在肛门性欲领域的发现。尼采向往着与露合作，在一个他认为与自己智力相当的女人的理解和帮助下继续他的研究工作。有一张很奇怪的照片是在尼采一再坚持下摄拍的，照片上他和雷拉着一辆牛车，露则站在车上挥舞鞭子驱赶着他们。不管这种关联是否真的发生过，重要的是，这张照片出人意料地从侧面呼应了《查拉》中那句臭名昭著的评价，即一个老妇人对查拉图斯特拉说："打算回到女人身边去吗？别忘了带上你的鞭子！"

求婚遭到拒绝后，尼采深感羞辱，几近绝望。1882年圣诞节那天，尼采写信给他的挚友弗兰茨·奥弗尔贝克[3]，他说：

> 这是我经历过的最让人难以吞咽的生命的苦果，我很可能会被它噎着。我忍受了这个夏天带给我的令人羞辱的痛苦回忆，就像经历了一场精神错乱一样——我在巴塞尔和上一封信中所说的掩藏了最重要的部分。在两种对抗的激情中存在着一种紧张，它让我不知所措。就是说，我使尽浑身解数想要自我克制，但是，我已经在孤独中生活了太久，依靠"自己的脂肪"为生太久，就这样，我被自己激情的车轮碾得支离破碎，没有其他的人会如此……除非发现将污物变为黄金的炼金术，否则，我会从此迷失。此时，我有了一个最为美妙的机会来向自己证明："一切经历都是有用的，每一天都是圣洁的，所有人都是非凡的！！！"
>
> （米德尔顿，1969：198——199；引号内的内容摘自《快乐的科学》第一版的题词，来源于爱默生）

正是在这样的背景下，尼采开始写作《查拉》；毋庸置疑，痛苦促使他采用高蹈的风格，这种风格有时真令人难以接受。然而，也正因为失望与孤独，他试图使用炼金术士手法的努力令人印象深刻，很是成功。痛苦可能也是导致《查拉》中出现大量模棱两可的口吻的原因，对此我并未在讨论中予以关注。然而，查拉图斯特拉容易消沉、颓丧、昏迷，容易因为无能为力而自我怀疑，所有这一切使得我们无法否认，查拉图斯特拉和他的作者十分相像。

尼采将《查拉》描绘成人类迄今所见最重要的一本书，此类做法表明，不管他如何建议信徒们批判地接受这本书，自我批评不在他考虑之列，至少在当时不是。令尼采更为苦恼的是，该书的前三部出版后，并未在欧洲文化生活中引起什么反响。1885年，尼采不得不自费出版第四部。这说明尼采对同时代人的思想状态缺乏了解。如果他有所了解的话，本不该对此感到奇怪。如果说他此前的书如重石一般坠落人间，那么，与自普罗提诺[4]以来的"哲学家"所写的书相比，这一本一方面更加

富有革新精神，另一方面却又显得更加古旧。是怎样的材料造就了这样一本书？

看起来令人震惊的是，在这之后尼采仍然坚持写作，不过是按照《查拉》以前的书建立起的模式去写。尼采坚持认为，他在《查拉》之后所写的每一部书都是对《查拉》的评论，但是，这样的说法似乎并不是对这些书的性质或水准的真实评价，它更像是自我肯定。一则，超人从此不再被提及，永恒轮回很少再次出现，而强力意志也在表面之上和之下交替涌动。再则，从《查拉》之后的第一本书《善恶的彼岸》，到他的杰作《论道德的谱系》，直至最后一年写作的充满激情的那些小册子，都与《查拉》中论述或勾画的内容没有多大关联。

更让我感到惊讶的是，通过写作《查拉》，尼采从他自己建立的体系中一次挖出许多内容——幸好是这样的情形。不管那些对尼采的怪异并且热切的模仿多么站不住脚，它们都是从这本书中得到启示，正是这些模仿构成了我在第一章中谈到的对尼采的狂热崇拜。从尼采其他的书中，他们都不可能得到这些启示，因为嘲弄与试探的语气在这些书中贯穿始终，其间夹杂着尖刻的声讨与谴责，这排除了遵从信条的可能。读尼采的所有书都要求全神贯注于其中，但是若要从《查拉》中有所收益，则需要灵活机动，并且时刻保持警醒。然而，在读了开头几页的长篇大论之后，很少有读者还能做到。如果没有尼采创造的这个预言家，尼采的妹妹伊丽莎白也就没有机会在尼采精神错乱后给他罩上白袍，作为“改变了容貌的预言家”展示给参观者。在《瞧，这个人》的最后一章中，尼采写道：“我非常担心，有一天人们会说我是神圣的：会有人真的猜到，为什么我预先出版这本书……我不想做圣人，宁愿做傻瓜。”（《瞧，这个人》，“为什么我是命运”，1）若非如此，尼采的朋友彼得·加斯特[5]也不能够在尼采下葬时说，“愿你的名字在未来后世中变得神圣！”

《查拉》之后，尼采故意给下一部书起了一个容易引起误解的书名：“善恶的彼岸”；不管尼采自己或同时代的人有怎样的看法，这个书名都暗示着对一切价值进行重估，而不仅仅是一个人准备用一套新的体系去取代现有的体系，不管新体系有多激进。正是这一点给了人们理由（如果仔细阅读，就会发现这个理由并不存在）去认为，尼采决心要消除人世间的一切价值。事实上，世界本身并无意义可言，也正因为如此才更需要赋予这个世界以价值。那么，怎样才能赋予呢？尼采坚信，我们一直在给世界赋予价值，只是直至如今人们并不这样认为。从把事实上是我们发明的东西看做我们在寻找的东西，到充分意识到这就是我们正在做的事情，这中间需要一个过程。如果不想直接落入虚无主义的深渊，我们就必须同时干净利落而又小心翼翼地处理这个过程。

在《善恶的彼岸》开头，尼采巧妙地设计了一种思路，它就我们相对于我们所认定的基本价值——真理——所处的境况，造成了一种最强烈的不安之感。如果尼采可以使我们和他一样对于求真的意义产生怀疑，那么，我们就会任他左右我们的思想，因为再没有比真理更为根本

的价值让我们诉诸了。这是尼采采用的一个非常典型的路线，从真理发展到求真意志，进而对我们与世界的关系进行心理层面的分析。他将这一切置于一种猜谜的形式中，就如他所承认的那样，让人很难知晓这里谁是俄狄浦斯，谁是斯芬克斯。“我们更要质询这个意志的价值。假设我们欲求的是真理：为什么不是宁求非真理？非确定性？甚至无知？”

使得尼采的质疑看起来十分古怪的，不只是几千年来人们对一套根深蒂固的价值的依附。欲求非真理，即知道自己想要非真理，这个想法本身就很古怪。我们完全可以说，人们想要对某事保持无知，或者对其中可能包含的真理不感兴趣。实际上，我们经常这样做。然而，声称或主张人们欲求非真理，则带有逻辑悖论的意味。这完全不同于人们在寻求真理时不求甚解却颇感自满，正如几乎所有人在重要问题上的表现。这也不同于想要相信事实上是虚假的东西，尽管我们事先并不知道。声称“我的许多信仰是虚假的”并没有什么稀奇，任何一个正常人都会同意这一点。然而，如果声称“我的许多信仰是虚假的，包括……”，然后还提供一个清单，这就显得尤为怪异。因为，声称某物为虚假，则表明并不相信。

我所以对这一点详加阐释，是因为尼采确乎建议考察我们何以有求真意志，即意欲赞同我们已经确信或者自认为已经确信为真理的那些命题。如果尼采的用意果真如此，他就是混乱的。如果不是如此，他又想表达什么呢？他不断地（依循一个典型的策略）变换主题，以至于我们如果不小心跟随，就会搞不清他正在研究的问题究竟为何。在第二节，尼采转向了大量不同的主题，其中最发人深省的是形而上学者“对对立价值的信仰”。尼采在《悲剧》中放弃成为一名形而上学者，自此以后他从未停止过对形而上学者的批判。他敏锐地指出，尽管形而上学者宣称他们怀疑一切可能，他们却没有对事物从对立中衍生这一可能性提出质疑。例如，他们否认无私可从自私中产生，内心的纯洁可从贪欲中产生，真理可从谬误中产生。既然渺小之物不能成为价值的本源，那么它们就只能产生于“存在的怀抱中，永恒的事物中，隐蔽的上帝中，‘自在之物’中”。换言之，就是柏拉图所确立的那些观念，尼采此处并没有使用这些观念，但在其他地方常常使用。尘世中存在着谬误、丑陋和邪恶（“欲望”），因此，它们的对立面必定来源于超尘世的领域。

与此相反，尼采提出了他的质疑：

> 首先，是否存在对立；其次，被形而上学者打下烙印的那些通俗的价值评价和对立的价值，是否并不只是预先的评价，而仅仅是暂用的视角……用画家们的说法，即青蛙的视角。尽管真的、真实的和无私的事物都具有价值，一种对于生活而言更高的和更根本的价值还是有可能源于欺骗、自私和贪欲。甚至更有可能的是，构成那些好的、值得尊敬的事物之价值的东西恰恰在于它们与那些邪恶的、表面上对立的事物暗中相类似，相关联，相交织，也许甚至在本质上相等同。也许！
>
> （《善恶的彼岸》，1.2）

照这样思考下去是危险的，而尼采并没有减缓势头。紧随其后，让我们看看他在多大程度上已经从本节开头所关注的问题上移开。尼采此时细致审查的不是我们的求真意志，而是我们认为某些主张为真实的意愿，那些将我们轻视的事物和珍视的事物对立起来的意愿。尼采所做的是举出一些例证，来说明我们认定的真理的基本价值事实上来自于其他更为本能的价值。他希望我们发觉这些例证令人讨厌但却无法反驳。一个哲学家当然会承认，真理乃是一种有意识的反思，但是，尼采进而论证了另一观点，他将哲学家的大部分活动置于本能的层面，声称哲学家有意识的思考听命于他们的意向，“即价值评判，或更清楚地说，为了维持某种生活方式而产生的生理上的要求”（《善恶的彼岸》，1.3）。这听上去很糟糕，然而，在另一篇讨论智识上的道德败坏的文章中，尼采又说：

> 对我们而言，一个判断的错误并不必然是对一个判断的拒斥；在这方面，我们的新语言听起来也许是最奇怪的。问题在于，一个判断能在多大程度上提升生命、延续生命、维护物种，也许甚至培育物种……对非真理作为生活的条件加以承认，这就意味着以危险的方式抵制惯有的价值情感，而敢于冒此风险的哲学将由此独自置身于善恶的彼岸。
>
> （《善恶的彼岸》，1.4）

这样的哲学将否定我们进行价值判断的基础，从而置身于善恶的彼岸。它也将使我们变成关注全部人类生活场景的人类学家，这样一来，我们也会置身于善恶的彼岸，就像研究原始部落的人类学家“超脱”于他们所研究的部落的概念一样。然而，这样做是把我们置于太高的位置上了——我们被视为新哲学家：《善恶的彼岸》的副标题是“未来哲学的序曲”。任何一个人如果像尼采那样从《曙光》中的“关于道德偏见的思考”那里就开始关注如此影响深远的一件事，都势必会感到自己占据了越来越崇高的位置，因为他意识到，任何有关道德的意见都是偏见。但是，这样的观点确实会产生出尖锐的问题：他如何实现并且维持如此高高在上的视角。在某种意义上，他的处境与众所周知的“人类学家的困境”恰恰相反。即是说，如何理解一个部落，如果它所有的概念你不得而知——因为理解在某种程度上就是准备将相同的概念应用于相同的环境中；如果我们与一个善用巫术的部落之间存在着如此广泛的差异，它的巫术建立在部分部落成员践行的规则仪式与其他成员承受的结果之间的偶然联系之上，那么，看上去我们就无法理解他们到底在做什么——或者至少一些人类学家和理论家会这样认为。

然而，在试图采用人类学的姿态对待他自己的社会以及西方文化的核心传统时，尼采却陷入了一种不同的，但可能更令人担忧的境地之中。因为他第一个认定，不存在可以冷静观察世界并且不受环境影响的实在自我。他愈发迫切地指出，我们并不超然于自己的本能冲动、记忆，以及其他那些由语法（以及衍生于语法的哲学和神学）推演而出的归某一神秘主题所有的状态和性情。这些心理状态由我们成长于其中的社会所决定，使得我们无法与自我相分离去审视一个问题：如果独立于

组成我们的事物，我们会成为什么样子。那么，又是什么使尼采能够以神的眼光注视人类的状况，并根据这一状况进行超越善恶的判断呢？

尼采从未直接回答这个问题，尽管他当然意识到了这个问题。他的解决方案，就其本意来说在于一个主张，由于这个主张如此适于解构主义者的阐释，所以成为近年来他最著名的观点。尼采认为根本不存在无法阐释的事实，他就这一点最强有力的主张来自于他的笔记（作为《强力意志》的第481节出版）。在尼采已发表的作品中，最明确的声称是："世上只有观念的看，只有观念的认知，我们越是允许更多的情感去言说事物，我们关于此事物的'概念'，我们的'客观性'就越加全面。"（《论道德的谱系》，3.12）这样一来，阐释主体和阐释对象所处的位置就与朴素的认识论对它们的设定完全不同。我们注定要从自己的视角对事物进行观察，因此，采用尽可能多的视角是一个不错的方法。我们永远无法到达"事物本身"，原因既在于我们自己，也在于就这个短语所具有的传统意义而言，我们没有理由认为存在这样的事物。

尼采从未详细阐明他自己的认识论，我们也没有理由认为他特别想这样。和以往一样，尼采最关心的是文化，并且乐于通过讲述他对于视角问题的研究——虽然这远不足以避免他的观点引起的争议——来强调一点，即我们的信仰，尤其是关于价值的信仰，从未独立于我们在这个世界中所占据的位置。如果一个人试图将他的透视主义置于这种影响之上，这是很令人怀疑的。这无疑解释了，在上述《论道德的谱系》的引文中，为何会有大量引号围绕在机智的话语旁边。然而，就价值而言，尼采以自己的实践表明，一个人如何能采用不同的态度看待一个具体问题，并且从未达到与此问题相关的真理，因为那样就等于假定在价值的世界中存在真理——由此赋予真理优先地位，这一点他当然极力反对。

然而，似乎确实存在着一个标准，它于尼采的第一部作品中首次亮相，并且直到最后一部作品依然存在，所有的一切都是基于这个标准最终得到评判。这就是：生命。我们已经注意到，尼采在《善恶的彼岸》中已声称，一个判断的错误并不必然是对这个判断的拒斥，问题在于，判断能在多大程度上提升生命、延续生命。在写作《善恶的彼岸》的同一年，尼采为他此前出版的作品写作了多个版本的序言，《悲剧》也在其中。在《悲剧》序言里，"生命"再一次成为评判一切事物的标准："以艺术家的视角看待科学，以生命的视角看待艺术"，这在"自我批评的尝试"一节中被尼采称为"这部大胆的作品第一次敢于解决的任务"。生命与什么相对呢？尼采给出的答案并不比其他杰出的艺术家和哲学家给出的更加明确。他关心的当然不是周围生命的数量——倘若生命真有数量可言，他也宁愿这个数量少些，宁愿生命处于更高的等级。然而，何为更高等级的生命呢？好了，就是超人吧，一个人可以这样想象。但是，我们已经看到，这个人要想有所助益，就必须对超人有更多想象，超人是查拉图斯特拉开具出来却未指出兑现方式的一张空白支票。是强力吗？既然生命就是强力意志，强力当然关系重大；然而，尼采并不赞同所有强力。他不可能赞同，否则就等于对一切事物都表示赞同。而且，在尼采的哲学中，强力和生命这两个词占据的概念领域如此相同，以至于不

是一个洞明另一个，而是两者都需要独立的观照。

所有拥护以生命作为终极标准的伟人——基督、布莱克[6]、尼采、史怀哲[7]、D.H.劳伦斯[8]，仅举几例——都从更为珍贵的生命形式和种类出发，强烈地谴责生命数量过多。在某种程度上，人们领会了他们的意思。尽管，细菌可能宣称它们毋庸置疑地拥有和大的有机体相同的生存权利，而史怀哲正是为了这些有机体才主张消灭这些细菌。并且，此处所提到的被视为“站在生命一边”或者“否定生命”的这五个人在许多方面截然不同。然而，当他们代表生命发言，所说的话模棱两可、并且通常对作决定不利时，他们并非一无所指。一般情况下，尼采所指的生命接近于生命力（vitality），甚而接近于活力（liveliness）。这一点在他评论艺术时逐渐变得清晰。在尼采后期和最后阶段的写作中，对艺术的评判标准是，它是否显示出创造者极为充沛的创造力，或者是否是需求和被剥夺之后的产物。正是作为后一种普遍状况的典型例证，瓦格纳受到尼采的谴责。

有一点至少很清楚：生命力，即使不是充分条件，也是尼采在晚期作品中认可事物的必要条件。歌德（尼采很自然地将他当做神话）这样的人物所以受到尊崇，是因为他能够在广泛多样的领域里，在一个空前多产的生命历程中组织并调动起大量不同的动力。并且（暂时回顾一下风格），他所做的一切都打上了自己的印记。然而，在生命这个标准的表面之下，潜伏着强烈的、令人不安的紧张。亨利·斯塔滕围绕着这种紧张写作了他的那本杰作（我们已经引用过书中的一整段），精辟地论述了其中至为关键的一点：

> 一方面，存在着一种全面的体系，它同时包括健康和衰败；另一方面，尼采无法割舍在宣称强大势力战胜衰败力量时感到的满足。这些力量之间的关系问题也就是尼采的身份问题。
>
> （斯塔滕，1990：30）

也就是说，尼采被引向了总体肯定，正如永恒轮回揭示出的那样——如果它有所揭示的话。然而，肯定活动面临着强大反抗，这反抗来自于他对所遭遇的几乎一切事物的极端嫌恶，当然，这些嫌恶就存在于他的同时代人之中。这种紧张与那种生命的紧张相当类似：是一切生命，还是只是最高尚、最好、最强大的生命？

令人惊奇的是，就我所发现，尼采从未注意到他作品中的这种分裂，尤其是这种分裂必然反映出他在试图应对自己的痛苦生命时所经历的种种危机。这种分裂也可以被看做《悲剧》中的日神和酒神的推演。因为日神以一种可忍受的方式表现生命，它排除一切阴霾之面；而酒神不忽略任何事物，强迫我们去直面那些生存的基本恐惧。如若尼采没有发现自己因为种种原因不得不放弃《悲剧》中艺术家的形而上学，那么，他就会为自己建立一个体系，这个体系认可他性格中那些彼此矛盾的冲动，并且解释产生这些冲动的原因。

然而，就在不久之后，那个我们几乎无法忍受的“痛苦”对尼采开始具有完全不同于《悲剧》所预示的意义。在《悲剧》中，痛苦是壮观的，通常情况下是受难，有时也表示一种原初的喜悦。对这种苦难的肯定是令人振奋的，也是几乎不可能做到的，除了最伟大的悲剧作家。正是在这一方面，尼采公开暴露出他的不成熟之处以及经验的缺乏。然而，当经验不断丰富，并且突然来得太多太快时，其结果则是，尽管其中的一些经验令人震惊，如果没有过分渲染，仍可以在酒神的保护之下被看到，大量其他的经验则不在《悲剧》的考虑之中，并且令尼采感到茫然：它们琐碎细小，并不比被一大群虫子叮咬所遭受的痛苦更刺激人。其结果是，如果你是尼采，那么最难面对的就是日常琐事，因为将这些琐事归给任何一位艺术之神都是对他们的侮辱。正因为如此，尼采无法将19世纪最典型的艺术形式，即现实主义小说，归入任何艺术范畴。当然也存在着与小说相对的艺术形式，即器乐演奏，它正以西方文化中前所未有的规模和方式蓬勃发展。但是，只有作为悲剧的一部分，音乐才扮演了它最真实的角色。如今，在世俗世界和“纯粹”音乐之间存在着巨大的裂痕：世俗世界明显不受任何形式的艺术美化的影响，而“纯粹”音乐所表现的壮观与悲苦也不被“现实”玷污。将两者结合起来的企图造就了瓦格纳的江湖骗术，因为它最具欺骗性，所以是最令人痛心的当代现象。再没有出现其他人去联合这本不应分离的事物。（就形势的严峻程度来说，尼采在最后关头对比才在《卡门》中表现出的天赋击节赞赏，显得有些平淡。尼采需要一部作品，在其中意义具有普遍性，然而，正如阿多诺所言，《卡门》毫不妥协地拒绝将意义赋予任何事件。）

在第三部的某处，查拉图斯特拉为了恢复精力暂时回到山上，他说：

> 在山下的世间，一切言语皆是徒然！那里，忘却和离开乃是至上的智慧：这一点我现在懂了！要理解人类的一切，就必须把握住一切。可是，我的双手太干净，不屑于这样做。我甚至不愿意与他们共同呼吸；唉，我在他们的喧嚣和污秽的气息中生活得很久了！
>
> （《查拉》，3，“还乡”）

查拉图斯特拉继而带着恐惧，讲述了他在人世间遭遇的那些难以回避的空洞言谈。我确信，那就是尼采对他身处的城市环境的通常反应。然而，对不够格的肯定者（affirmer）而言，自绝于几乎所有的人类生活却是一种奇怪的行动。看上去，通过谈论“忘记和移开目光”，尼采试图回避他所瞥见的自己观点中的矛盾之处，就如同在《快乐的科学》第四篇的开头他所说的，“移开目光，这将是我唯一的否定”。然而，如果需要目光的事物无所不在，你只能或者生活在隔室里，或者抛开这个世界走入山顶的洞穴中，那么，又会是怎样的结果呢？这种情形所显示的绝望，比与平庸结合并对平庸进行谴责更加令人难以承受。而当尼采有了这样的想法，或类似的想法，他反而下定决心，不管以何种方式，他

将肯定一切。毕竟，在一种无限说“是”的哲学里，一开始就将大多数事物划在界外的做法很难称得上高明。当查拉图斯特拉声称，对永恒轮回最大的抵抗就是认为渺小之人将会回归这一思想时，他认可了这一点。在《瞧，这个人》中，带着别具一格的绝望的幽默，尼采表达了相同的思想，他写道：“坦白地说，永恒轮回是我真正深不可测的思想，可对它提出最强烈的异议的总是我的母亲和妹妹。”（《瞧，这个人》，“我为什么如此有智慧”，3；这个段落一直被伊丽莎白封存，直至1960年代才得以出版）

尼采对肯定一切也有着更深的担忧。尽管尼采着迷于一些惯用语，如“爱命运”，他也意识到，这些惯用语不可避免地令人沉闷。因为在肯定与听任之间并不存在易于说明的区别——更确切地，我们可以说，它们形态不同，但在实践中却很难知道这种不同会带来什么。这是微笑与耸肩之间的区别吗？这就足够了吗？肯定生命的全部丰饶——也包括全面分析生活的贫瘠，按我的理解，这并不要求事实上去做任何具体的事情；它至多要求采取一种态度，欢迎发现的一切。但是，如果发现的是渺小与精神的败坏，并且这一切是不可抗拒的，那么，看起来就需要肯定者的干预，从而提升这个世界的格调。这正是阿多诺简要表达出的反对尼采的地方（阿多诺，1974：97——98），也是尼采自己内心孜孜以求的目标，《善恶的彼岸》对此表现得最为明显。这意味着他必须继续向前，在一本书中提出的难题推动着他在另一本中寻求解决——这是他一部接一部笔耕不辍的典型驱动力（参见彼得·赫勒，1966）。然而，尽管下一部是他最杰出的作品，由于尼采毫不退让地坚持诚实，这部作品并未舒缓此种紧张，实际上反而拉紧了它。这使得最后一年，即1888年出版的那些作品，在无比的厌恶与热烈的赞颂之间来回震荡。

【注释】

[1] 保罗·雷（1849——1901），德国作家和哲学家。

[2] 露·莎乐美（1861——1937），作家和精神分析学家。出生于沙皇俄国，因与尼采、瓦格纳、弗洛伊德和里尔克之间的纠葛与情谊而留名于世。

[3] 弗兰茨·奥弗尔贝克（1837——1905），德国新教神学家。

[4] 普罗提诺（205——270），罗马帝国时代的希腊哲学家，新柏拉图主义奠基人。

[5] 彼得·加斯特（1854——1918），原名约翰·海因里希·科瑟利茨，德国作家和作曲家，与尼采一生结谊。“彼得·加斯特”是尼采为其取的笔名。

[6] 布莱克（1757——1827），英国诗人，主要诗集有《天真之歌》、《经验之歌》等。

[7] 史怀哲（1875——1965），德国哲学家、神学家和风琴演奏家。

[8] D.H.劳伦斯（1885——1930），英国作家、诗人、剧作家和文学评论家，主要作品有《儿子与情人》、《恋爱中的女人》和《查泰莱夫人的情人》等。

第八章
主人与奴隶

尼采为《论道德的谱系》加上了“一篇论战文章”这个副标题，并在次页宣称此书是“我上部书《善恶的彼岸》的续篇，也即补充与澄清”。至少从表面上看，此书与尼采的其他作品形式不同，它由三篇带标题的论文组成，其中包含若干相当长的章节。《道德》一书据说带有学术论文的一些附属部分，但这不过是尼采式的揶揄。尽管论述内容极为严肃，其笔法却是对学术程式的嘲弄式的模仿。这部书无疑是尼采最复杂的文本，至少前两章如此，辩证性逆转运用之娴熟已臻完美，再往前推一点点就会显得混乱了。

值得注意的是，在听过爱德华·希奇曼[1]于1908年读出《道德》的摘录后，弗洛伊德说尼采“对他自己的理解之深超过任何在世的或将要来到世上的人的自我理解”（琼斯，1955：2.385）。在《道德》中，尼采就如何厘清痛苦之含义以及前人在这方面所作的努力进行了深入持续的阐发。弗洛伊德倾毕生之精力，从截然不同的角度从事着相同的事业，因此他有感而发盛赞尼采之词也不足为奇。《道德》论述之迂回曲折往往出人意料，有时见于全然的矛盾对立之中。这都源于尼采一直以来对人赖以对抗痛苦的各种方法所进行的思考。因此（按照尼采的思路继续推演），禁欲主义者之所以将某一种痛苦加于自身，不过是为了逃避更多其他类型的痛苦。我们当然无法仅凭此行为本身作出评价。待到第三篇论文《禁欲主义理想意味着什么？》，当尼采逐一检视艺术家、哲学家、牧师及其跟随者所奉行的各种各样的禁欲主义时，他的评价变得丰富并且相互间形成了关联，这些复杂的联系恰恰反映出了尼采的论述已臻精妙，虽然它时常为文字的力量所掩盖。这种精妙表明，现象已不易为可理解的排序所左右。

从整体上看，《道德》一书的发展起于对比的单纯，终于范畴的消解，前者从形式到内容都引人产生疑问，后者则近于不可理解。第一篇论文《善与恶、好与坏》假定的前提是“高贵者”，他们因所处地位而担当起价值的立法者，“他们认为并且确立自己的行为是好的，也即上等的，与所有低下的、卑贱的、平庸的和粗俗的相对。正是出于这种距离感他们首先掌握了创造价值及为价值命名的权利：“这和功利有何相干！”（《道德》，1.2）。正是在这里，尼采明确阐释了“善恶的彼岸”这一短语的另一效力。因为善恶此时被归为奴隶的范畴，奴隶们将主人视为恶的化身，并将与主人不同的东西定义为“善”。与之相反，最初的贵族首先定义自身，然后将任何缺乏他们品质的东西定义为“恶”。很明显，尼采认为后一种过程优于前一种，前者本质上是被动的，是否定的产物。这些原初贵族（proto-nobles）的问题在于，他们生活的态度过分简单，使人厌倦。天生健壮，对痛苦漠然处之，无意于谴责与他们不同的人，他们是价值创立者，却缺乏使价值评判产生意义的原料。

在《善恶的彼岸》中，尼采不断强调审慎评判的重要性——生命即

依赖于此。但无限制的肯定有时似乎是唯一积极的价值，高尚者早先所处的境况很接近于此，这时候，审慎评判应如何进行？顺理成章地，这将我们带回到《善恶的彼岸》的困境之中。例如，没有悔恨或怀旧的生活听起来似乎很美妙，但是，人怎能不悔恨虚掷的光阴、错失的机会、失败以及一去不复返的欢乐？在悔恨中，人又如何能避免进行对照与比较，而这正是评估的基础？一般而言，查拉图斯特拉的一些意味深长之语似可解决此问题：

> 朋友们，你们是在告诉我，别去争论什么趣味和品位？可生命的一切就是围绕着趣味和品位的争论！趣味，同时是砝码、秤盘和验秤者；一切有生命者，想要不围绕着砝码、秤盘和验秤者的争论而生存下去，那就注定要遭难！
>
> （《查拉》，2，“论崇高的人们”）

因此很明显的是，高尚者，即那最初的“主人”，他们并非尼采确定无疑要赞美的主题。同样地，憎恨主人的“奴隶”，在对自己悲惨命运之根源的不断质询中，则更有可能带来有趣的答案。但他们的答案过于有趣，丢失了任何可能的英雄式的单纯。毫无疑问，因为它丢失了，并且不能恢复，我们这些后来的已堕落的人，就必须鼓起迟来的勇气去论证，无论这将引向何处。让我们粗略概括一下尼采的主要论点（想对《道德》进行总结概述是无望的）：奴隶们发现，只要比主人更精妙（这并不困难），他们就可以有效地锤炼自己的强力意志，虽然从高尚的角度看来这样过于卑下，但最后，他们甚至可以将主人按照自己的价值转化。这就是从处于牢笼中的犹太教到基督教的不可避免的发展进程，也是有史以来道德方面所发生的最大的政变。在第二篇论文《“负罪”、“良心谴责”及其他》中，除了其他论题以外，尼采对此进程进行了追溯。通过谴责诸如骄傲、富足、自得等世俗价值，并将之替换为谦逊、谦卑以及其他价值，基督徒成功地将其统治者变得与他们一样渺小。但他们也由此培养了一种价值，埋下了足以毁灭基督教精神的种子。在《道德》结尾处，尼采引用了《快乐的科学》第五卷中最具说服力的一段：

> 基督教道德本身，是真实概念的不断严格化，是忏悔之微妙，它体现于基督教良心被不惜代价地转化、升华为科学良心以及智识之洁净的进程中。自然被看做上帝之仁慈和旨意的证明；借神圣理性之光荣，历史被解释成道德世界的秩序和道德意向的永恒见证……——这些似乎都已经成为过去，这些都有与之相对的良心……”
>
> （《快乐的科学》，357）

尼采继而在《道德》中写出了最精彩的段落：

> 所有伟大的事物都通过自我征服的方式导致自我的毁灭：因此，生命的规律会起作用，那是生命的本质中不可或缺的“自我征服”的规律，规律的制定者最终也

听到了召唤：向你自己制定的规律屈服吧。就这样，基督教作为教义被自己的道德所摧毁；出于同样的原因，基督教作为道德现在也必然要毁灭；我们正处于这一事件的开端。

（《道德》，3.27）

尼采最后在书中评论说，求真意志获得了自我意识后，受基督教挟持的道德将最终瓦解。

请注意“所有伟大的事物”及其后关于基督教的自我毁灭的叙述。《道德》是尼采最均衡的一部书，不是因为风格上的庄重节制——尼采对此已经兴趣全无，而是因为它将对立各方推到极致并对它们一视同仁。这样，尼采就可以统辖一场或者多场争辩。他乐于为各方提供最强大的装备，贡献最大限度的支持，让它们一决雌雄。这使他得以沉迷于最后几部书中精心设计的偏见。《道德》是创造性的回顾，也是通往尼采被突然中断的下一阶段的起点。

这一回顾的向度形成了第三篇论文《禁欲主义理想意味着什么？》的奇怪结构，该篇论文似乎游离于尼采之前的论点之外。在这篇论文中，尼采从加于自身的痛苦出发，考察了禁欲主义理想对于在他看来至关重要的几类人来说究竟意味着什么。无论如何，生活是可怖的，为什么还要奉行禁欲主义、自愿增加正常人都想避免的东西，使生活变得更糟？我们无法忍受偶然袭来的、毫无缘由的痛苦，但当我们主动将痛苦加于自身时，我们不仅可以理解痛苦，而且也由此理解整个生活。

艺术家是尼采首先审查的对象，但他很快转而思考瓦格纳（这在尼采给我们的惊讶中不算什么），并对瓦格纳晚年崇奉贞操进行了分析。在这一过程中，尼采说“我们最好把艺术家和他的作品分开来看，不必像对待作品那样认真地对待艺术家……事实上，如果他和作品一样，他就不会去表现、构思、表达作品：假如荷马是阿喀琉斯[2]，他就不会创造出阿喀琉斯，如果歌德是浮士德，他也不会创造出浮士德”（《道德》，3.4）。结论是，艺术家是不需要道德意识的，他可以采取有利于作品的任何姿态。艺术家依靠经验进行创作，而创作和“真”并无干系。“那么，禁欲主义的理想究竟意味着什么呢？对艺术家而言，正如我们所看到的，它毫无意义！”（《道德》，3.5）尼采于学术生涯伊始认为“艺术是生命中真正的形而上活动”，在抛弃形而上学之后，他现在倾向于认为艺术和现实并不密切相关。在后来的一次评论中，他写道：“哲学家说‘善与美一致’，这是不光彩的；如果他还要加上‘与真也一致’，我们应该对他饱以老拳。真理是丑陋的。我们拥有艺术，以免我们因真理而毁灭。”（《强力意志》，822）尼采总是以艺术作为人类活动的典范。这又是一个未解决的难题：艺术家似乎生性多疑，艺术为了维持生命而逃避着真理，但艺术常常被表现为真理——瓦格纳当然就是这么干的。尼采严厉地谴责任何一位试图照实记录现实的艺术家。除此类艺术家之外，其他艺术家“不论在什么时代，都是某种道德、某种哲学或某种宗教的仆从”。（《道德》，3.5）因此，为理解禁欲主义理想起见，“让我们

撇开艺术家”（出处同上）。

尼采继而开始论述哲学家。哲学家为自己的利益而奉行禁欲主义。但在这里，禁欲主义首先仅指执着于一个目标并为追求此目标摒弃各种快乐。而禁欲主义之所以有强烈吸引力，是因为担心自己受之有愧而恐惧生活中的各种享受。存在两种禁欲主义：有选择的禁欲主义和强加的禁欲主义，它们是截然不同的现象。那些听从教士的命令而奉行禁欲主义的人，并非为了达成任何以禁欲为先决条件的善，而是因为教士强加的负罪感驱使着他们不断接受理应承担的痛苦：通过施加更多痛苦向人们解释人生为何会有痛苦，这其中包含着可憎的残忍，即人要为自己的痛苦负责。

这种怪异的现象既令尼采着迷也使他恐惧，正如他对人们背对生活的整体、活在琐屑的悲惨状态中感到吃惊一样。“人是病态的动物”，但似乎所有的药方都已试过却并不奏效。因此，尼采才日益焦躁起来——这反映在他最后一年电报式的散文风格上，也才渴望彻底的革命。当尼采自己的痛苦变得越来越激烈，尤其是1887和1888年痛苦以惊人的速度加剧时，他对任何试图赋予事物意义的观点变得越发难以容忍；在此期间，他以同样的态度看待道德，认为道德不过是频繁地采用一些极为精巧的步骤，劝人们相信良好的举止与成功密切相关。在《道德》结尾处，尼采许给自己这样的希望：“毋庸置疑，道德将逐渐消亡。”但他不可能真的相信这一点，因为《道德》的大部分章节都在表明，即使不担任教职，教士这类人也有近乎无限多的方式来谋求道德不断发展。抛开基督教，人可能变得伟大，但我们更可能依附在基督教道德上，声称仅需微小的调整即可在功利的尘世建成天国。当人变得越来越渺小时，即使仍有实现伟大的可能，我们也已经失去了认识伟大的能力。奴隶的道德取得了胜利。我们心满意足地做奴隶，即使已没有主人存在。《道德》的最后一节十分精彩，不加简化也不作概括地总结道：

> 人，这最勇敢、最惯于忍受痛苦的动物，他并不拒绝痛苦本身：他想要痛苦，甚至寻求痛苦，只要有谁给他指示出一种意义，指示出痛苦的目的。是痛苦的无意义，而不是痛苦本身构成了长期压制人类的灾难，而禁欲主义理想给人类提供了一种意义！直到现在，这还是人类唯一的意义，任何一种意义都强似毫无意义……人因此而得救，他拥有了意义，他再也不是风中飘零的叶子……他现在可以意欲些什么了；追求的初始目的、原因和手段都无关紧要：意欲本身得到了拯救。
>
> 我们不能再缄口不谈那全部意欲所要表达的东西，它从禁欲主义的理想中找到了自己的方向：仇恨人类，甚而仇恨动物界，进而仇恨物质；憎恶各种感官，憎恶理性本身；畏惧幸福与美；渴望摆脱一切表象、变化、成长、死亡、愿望，甚至摆脱渴望本身——这一切意味着（让我们鼓起勇气理解它）一种对虚无的欲求，一种对生命的反感，对生命最基本的先决条件的反抗；但它是并且仍将是一种意欲！……最后让我用开头的话来结尾：人宁可欲求虚无也不能无所欲求。

尼采以这些话语结束了他最后一本原创著作。此书不包含丝毫希望的信息，语气之欢欣鼓舞却让人称奇。不管怎样虚幻，在这个阶段给出的诊断却足以使人惊异，因为它已走在治疗的途中。

【注释】

[1] 爱德华·希奇曼（1871——1957），奥地利医生和心理分析师。

[2] 希腊神话中海洋女神忒提斯与国王佩琉斯的儿子，全身刀枪不入，唯有脚踝例外，故有“阿喀琉斯之踵”的谚语。

第九章
用锤子进行哲学思考

1888年，也就是尼采神智正常的最后一年，是他非常多产的一段时期，但写出的内容却越发怪异。尼采开始写作本可能成为他压轴之作的一部书——《重估一切价值》，随后又放弃了。有人可能怀疑，原因大概并不在于缺乏毅力，而在于尼采最终发现自己陷入迷惑之中。他惯常使用的“返璞归真”、“新意识的诞生”等短语，在不能用艺术的形式体现时，对他显得尤为空洞。因此，尼采试图进行深入论辩，在写作风格上变得异常清晰，这在以前是从未实现的。一些评论者认为，他将过去的言论简化为口号降低了原来思想的分量；其实不然。

然而，在尼采和自己毕生中研究过的伟人逐一清算的时候，这些论辩文章一次又一次地发出挽歌式的鸣响。尼采写了两本关于瓦格纳的小册子，他从未摆脱瓦格纳在个人性格和艺术两方面对他的巨大影响。第一本书《瓦格纳事件》犀利而又风趣。正如睿智的评论者托马斯·曼所指出的，其总体效果是一种奇妙的倒置式赞美，许多赞美甚至没有进行倒置。当尼采最终回顾自己的整个艺术体验过程时，对他而言最重要的作品似乎仍是《特里斯坦与伊索尔德》，一如《悲剧》中的情形。毫无疑问，尼采谈起这部作品对自己的影响来，仍然是最雄辩有力的。攻击瓦格纳是个颓废者，说他以神话方式刻画本属福楼拜笔下的人物，这些反过来也可以针对尼采本人：“大体而论，瓦格纳看来只对如今吸引着可怜的巴黎颓废派的问题感兴趣。总是离医院近在咫尺。这些都是十足的现代问题，十足的都市问题。对此无须怀疑。”（《瓦格纳事件》，9）尼采呢？他当然正掌管着这医院里发生的一切过程。

第二本反对瓦格纳的辩论文章《尼采反对瓦格纳》是尼采早年作品的辑录，从《人性的，太人性的》到《善恶的彼岸》，只是略加修订。瓦尔特·考夫曼认为此书“很可能是尼采最美妙的书”。这一评价有些奇怪，并不是说此书不包含美的段落，而是说它不过是一个选集而非结构严谨的著作，并且只有二十页的篇幅。和其他作品一样，这本书也是尼采制造自我神话的一部分。在书中尼采把自己说成是“被罚做德国人”，而瓦格纳和其他人截然不同，直到后来他也“茫然无助，绝望崩溃，突然跪倒在基督的十字架前”（《尼采反对瓦格纳》，“我是如何摆脱瓦格纳的”，1）。尼采把瓦格纳刻画成自己的对立面，以此说明，如果没有足够的力量意识到完全的浪漫主义所带来的危险，自己也会成为瓦格纳那样的人。尼采对音乐、对瓦格纳的音乐剧、对瓦格纳的天赋本质之深刻洞见，令人叹为观止，而把这些段落聚合起来更增加了此种效果。但更重要的是，这本书印证了一点，即尼采对禁忌事物怀有持久不变的爱好。

这个论断对《反基督者》更加准确。在尖锐而有力的论辩中，此书将基督描述为“伟大的象征主义者，［因为］他只接受内在的现实为现实，为‘真理’——其他的一切，一切自然的、时间的、空间的、历史的

东西在他看来只是符号，只是譬喻的时机”（《反基督者》，34）。这一段铺陈下去直达欢乐抒情的顶峰，直让人替他担心如何收场。尼采巧妙地通过攻击克尔凯郭尔可能引以为豪的基督教王国，以及攻击自己极力反对的圣保罗，完成了这一步。但尼采就教士利用基督教义所表达的愤怒，因富有激情及对腐化的满腔厌恶而灼然生辉。他的话发人深省：“只有基督徒的践行，像死在十字架上的那个人所经历的生活，才是真正信奉基督的。如今，这样的生活还是可能的，对于某些人甚至是必需的：真正的、原初的基督教在任何时候都是有可能的。”（《反基督者》，39）但这样的生活并不适于坚强的心灵，因为它倚赖的是信仰。“信仰带来福佑：因此，信仰靠不住。”（《反基督者》，50）这话出自于在宗教方面拘谨得近于顽固的尼采，他认为，“当快乐的情感进入对‘什么是真的’这一问题的讨论时，对‘真理’最强有力的怀疑就会产生。”（《反基督者》，50）人们可能赞同这一点，尽管尼采似乎暂时搁置了他对求真意志的质询。在同一本书的前面章节，尼采对康德的伦理学进行了猛烈的抨击，写道：“在生命本能的驱使下所采取的行动，伴随而来的快感可以证明它的正当性；然而，这个满腹基督教条的虚无主义者［康德］却把快感当成反对这一行动的理由。相较于没有内在需要、没有个人选择和没有丝毫快乐地工作、思考、感觉——只是作为自动自觉的‘义务’——还有什么能更快地毁灭我们呢？”（《反基督者》，11）尽管这里没有明显的矛盾，却体现出一种独特张力，一面是勇于面对一切的大无畏者尼采，一面是高谈阔论的快乐主义者尼采。

1888年尼采最富有活力、最机智、最令人欣悦的作品是《偶像的黄昏》，标题戏仿瓦格纳充满宿命论色彩的《诸神的黄昏》。这部著作显示了尼采挥洒自如的写作能力，虽然它成书于尼采精神濒临崩溃之时。书中包括尼采篇幅最长、最热烈的对歌德的赞美诗。自尼采放弃超人后，歌德逐渐成为“高等人”的原型，令人欣慰的是，这个概念存在诸多例证；而查拉斯图特拉则一直坚持认为，“超人从未有过”。尽管尼采对任何一种高等人都有所保留，但通过歌德，我们至少可以理解尼采赞颂的究竟是何等人物。歌德“想要的是整体；他抵制理性、感性、情感和意志的彼此割裂（与歌德的意见正相反，康德用一种最令人望而生畏的经院哲学鼓吹这种隔绝）；他训练自己成为整体，他创造自身”（《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”，49）。尼采对他不吝自己最高的赞美：“这样一个精灵，带着快乐和信赖的宿命论自由屹立于宇宙之中，心怀一种信仰：唯独个体令人生厌，在整体中一切都得到拯救——他不再否定。然而，这样一种信仰在一切可能的信仰中层次最高：我用酒神的名字来做它的教名。”（出处同上）这段话里包含着明显的转变——我们从未听尼采说过“唯独个体令人生厌”，也不知道此中有何含义。但我们多次听到尼采谈论酒神狄俄尼索斯，虽然效果殊异。酒神几乎从未离开过尼采的万神殿，却在这最后一年中登台最多。和往常一样，酒神是无限肯定之神。但肯定的语境已经迥然不同，因此所需的肯定的类型也和《悲剧》几无相同之处。

此时的尼采是在地狱里勇敢地讨论天堂的欢乐——这一年他比以前更多地进行否定。有人甚至会说他的肯定只是否定之否定，这就是他的

悲剧所在。他的信仰——我们居然发现尼采会从积极的角度谈论信仰——就在于，做一个无须以否定为起始的人是可能的。但他注定成不了这样的人，他的辩证之术使用得越多，纵然机巧熟练、精彩迭出，他离那个理想就越远。我们可以确定尼采所能成为的狄俄尼索斯，只会是那个被撕裂为不可胜数的碎片、极为痛苦的狄俄尼索斯。

后记
尼采与生命保险

一

我想，任何一个人如果花大量时间与尼采相伴，不仅把他的著作当做待阐释的“文本”，还当做生活中邀请读者加入的实验，他就一定会在某个时刻感到嫌恶，又会在另一些时刻，为尼采的洞察力以及他在一些陈腐主题上的洞见和创新所折服，心中充盈着兴奋与感激。我希望本书之前的章节能够清楚地表明我对尼采的热切回应，现在我想谈谈先前在我更倾向于持怀疑态度时尼采给我造成的一些印象。我接下来要做的主要是进一步阐释此前略有提及的若干论题。此时此刻，这些论题比以往我所想象的更为重要，无疑也会比以后我能体会到的更为重要。正如我们所看到的，尼采或者他的代言人查拉图斯特拉热切地希望拥有思想上与之最针锋相对的门徒，因此我将针对尼采的观点和论述过程提出若干基本问题，这些问题虽然简单，却不能因此而被忽略。这些方法论以及内容方面的问题都产生于一种意识，即不管尼采如何声称，他实际上决意成为一个在论辩中不被战胜也不可战胜的作者。也正因为如此，诚实的学者早晚会感到——与阅读维根特斯坦时相同——自己永远只会是一个受愚弄的人。

尼采最常用的使自己立于不败之地的策略就是声称，他对任何事物并不固持己见，尽管刺目的事实恰恰与之相反。在我看来，他非常向往这种不可战胜的状态，我也确信他对这一点一定会矢口否认。尼采是探索者也是试验者，借用《快乐的科学》第338节中的原话，他决心为“探寻自己道路”的人树立一个榜样。这件事情是如此困难，以至于信仰基督教[1]的人为回避自己生命中的艰难困苦，要时常干涉他人。尼采只关心有望成为卓拔超群之士的人，他实际上奉行了一种极端的个人主义。这意味着，一个人要想成为卓拔超群之士，至少应与众不同。因此，不管是否愿意，他心中应当始终关注他人，这是个人主义者在其所处文化的晚期无论如何要付出的代价。这当然是尼采所要付出的代价，他对同时代人所作的无休止的攻击已证明了这一点。尼采乐于给人一种对他人傲慢冷淡的印象，然而他是因为太过着迷于他人所表现出的各种颓废之态，无法对之不加检视，并非因为过于审慎而指出“我们其他人”并非如此。

我想说的是，尼采似乎认为，他的不确定性和非独断论的方法论，以及他极为重要的论断，即“我还不够顽固，无法建立体系，甚至就我自己的体系来说也不够顽固”，使他在观点和原则上能够达到一种自由自主的状态。然而在我看来，人们没有理由不认为尼采自己应该给出他的道德观点的基础，并认定，尼采最好是以某个他人作为自己行为的榜样。除非有人先验地认为，要做自己就要与他人截然不同，否则，成为个人主义者与以其他人作为自己的榜样之间并无冲突，哪怕是潜在的冲突。尼采对道德进行审美化的程度始终是值得商榷的，但其中所包含的一个确乎有害的方面则是认为，正如人们现在对艺术作品原创性的要求不仅

仅是与其他作品不同，对人的道德要求亦应如此。正如我在第五章所指出的，无论如何，在我们的文化中，艺术作品之间的关系与人与人之间的关系存在着显著差异。而尼采似乎认为，一群极为相似的人与一堆毫无差别的艺术作品一样乏味和多余。如果以上帝的眼光来看世界——这正是某些时候尼采假装采用的角度，结果可能就是对“芸芸众生”感到厌倦；如果人们确实太过相像，任何人都会感到厌烦——到一定程度，情况很可能是观点一致的人也会让人感到无聊沉闷。然而，也大可不必由此走向另一极端，要求所有人都尽可能具有最鲜明的姿态。从定义上说，卓拔超群是一种稀有的品质，但这并不意味着大多数不拥有或不渴望它的人，应该受到鄙视或被清除。

尼采之所以如此强调要成为一个无固定信仰的人，原因之一在于，在敦促人们成为自己的时候，他并不是在信奉任何需要探索或捍卫的理想。但是，他褒扬时所用的那些词语，那些他竭力保存其纯粹形式的词语，正足以让我们选出某些个体，他们拥有这些词语所描述的品质。例如，“自我超越”是一个“厚重”的词：我们可以说歌德超越了自己，因为我们知道，若没有那些兴趣，歌德可能仅仅是他的各部分之和，并会逐渐失去他在各部分中所具有的感染力；实际的歌德是一个令人惊异的生动的整体，这就是为什么尼采晚期的著作表现出对歌德的敬佩，并以歌德为榜样，一个因无与伦比而应被模仿的榜样。

因此，尼采宣称拒绝给读者提供任何具体建议，除了成为自己之外——任何人都不会因为这条建议太过具体而加以批评，这种姿态不应掩饰如下事实，即尼采实际上远比他所宣称的更加明确清晰。他经常改换似乎已然坚信的立场，但我们不能就此倾向于认为他所持的那些观点是暂时性的。我怀疑尼采本质上不能“安于不确定性”，从任何角度来看，他都不具备济慈所描绘的那种诗性气质。他的灵活性来自于随时乐于改变自己的观点。当尼采说他不够顽固、无法建立体系的时候，他实际上应该说他不够顽固，无法守着某一个体系。当然，不是说在任何一点上尼采会去详尽阐释某一个体系，他太缺乏耐心，不足以完成此事。或者，这也可能取决于一个人对体系的定义。如果你所指的是希望所持有的所有观点相互统一，那么，不陷入思想混乱就是基本的要求。如果你所指的不仅如此，那就还应说出具体所指。但尼采除表示了对超验形而上学的厌恶外，并未进行具体说明。

尼采大多数著作中所表现出的极端非线性特征具有多种感染力，它不仅使读者能够在有兴致的时候按照尼采的建议去公正地阅读《曙光》以及他的大多数作品，而且也免去了他们理解长篇累牍的抽象论述时的痛苦。当然，正如任何审慎而着迷的读者所意识到的，这样做也有风险。一个不寻常的现象是，某一独立段落强有力地冲击了读者，这种冲击仅仅持续了一小段时间，下一引人注目的段落又会以截然不同的话题给读者带来相同力量的冲击。事实上，这种非系统性不过意味着行文缺少组织，这对尼采这种思想丰富的作者来讲不足为奇，它发于作者的经验，又合乎读者依自身经验而来的反应。尼采迫切需要阐发随时迸发出的精彩想法，讨论的话题比以往任何一位哲学家都要广泛，尤其是，如

果考虑到他通常连续挥洒多篇所保持的水准，情况就更是如此。雄辩的激流结合着充满洞见的思想，这意味着，你看完尼采的书，尤其是他中期的书之后，立刻觉得有必要再看一遍，同时为自己理解力和记忆力匮乏感到羞愧。这个过程永无休止，我们也因此心怀感激。即便如此，因为它于尼采而言乃是自然而然形成的风格，我们不应将这种行文风格视为是在原则上拒绝系统化。比较一下《不合时宜的沉思》和《人性的，太人性的》这两本书的任意部分就可以看出，每当尼采放弃以连续的散文体裁写作的时候，就会使行文更加晓畅、明显增色。对文章如此，写一部著作就更不用说了。不管他是否以此作为一种论辩的策略，效果都是一样的。就我所知，要说怎样恰当地理解尼采，还没有人给出过令人信服的回答。阅读任何关于尼采的书籍或者文章，可以注意到主题是如何地局限于讨论尼采的只言片语，全然不顾其中所包含的广泛而深刻的趣味。非常典型的情形是——当然也包括我自己的书在内——作者选择一些可以讨论的段落加以阐释，一般是近年来颇受关注的段落，正如尼采的这一部或那一部著作在不同时间总会遇到的情形那样；与此同时，尼采作品的绝大部分内容却无人触及。在这种分析方法之下，尼采表面上是胜者，其实却是输家。他希望我们将他的格言警句融入生活，同时又声称希望我们在接近他时永远持怀疑态度。将他的某一句深刻格言奉为圭臬并身体力行，这会消耗一个人生命的许多时光——谁能在这样做的同时又保持怀疑态度所要求的距离？这显然不可能。事实上，任何像尼采这样的作者确实要求从读者那里得到极大信任，虽然他装作在这方面一无所求。

我发现，我就尼采的写作方式所作的批评逐渐变成了同情，比我原本设想的更甚，这也是惯于令人难堪的尼采加于读者的另一独特影响。

二

现在来重新考虑一下至少是我认为的尼采最重要的几个观点，更要强调一下这些观点如何使尼采免受生命中的意外和突发事件的侵扰，这种侵扰是他最不想遭受的。尼采的理想乃是希望与世界及他在世上的经历建立某种关系，通过这种关系，任何事物都不能使他不安、惊恐、厌恶或者受伤。如果读者接受了上述说法，那么尼采最令人费解的观点——这些观点究竟意味着什么，为什么他持有这些观点——也就不那么难以理解了。这种关系难以达成，真正达成的人将由此变得卓拔超群。这个问题的尖锐性可以通过再一次思考尼采对同情的态度彰显出来。对尼采而言，同情往往不过是一种境况之症候，其实际情形比看上去更严重、更可悲：它相当于因为深受痛苦（不管是谁的痛苦）的侵袭而尝试去缓和它，同时却意识不到痛苦无所不在，尝试减轻痛苦乃是愚蠢之举。人应该采取一种不同的生活态度，它将使同情变得毫无意义。尼采从未像这样直截了当地阐明立场，或许是因为他为痛苦的临近而深感不安，因此犯下了一门心思只考虑同情的过错。如果同情别人并为此付出行动完全是浪费时间和精力，那么，在一段时间以后——尼采显然忽略了这样一段时间——对这样一群无可救药的读者阐明上述事实，也同样是浪费时间和努力。应该做的事情是，将这一问题移至另一层面，在此

层面同情这一行为不会成为关注的对象，并且表明曾有人这样做到过，从而树立一个尼采也不会表示异议的范例。

以何种视角看，一个人会希望如此行事？可以说，这就是尼采在高度成熟时期，也是在他的最终阶段到来之前的那些著作中最关注的问题。事实上，在《快乐的科学》中，正是在他对同情及其效果所作的著名分析之前的那一节，尼采表明了自己的雄心，虽然尚处于酝酿之中；而且，尼采不经意地流露出对自己所描绘的理想，他是多么绝望无助。我仅仅引用其中一小段——尼采展示其论辩才气的文字即使只是片断，也给人以深刻印象：

> 任何人若把人类的历史当成自已的历史加以感受，就会普遍体悟到各色人物的忧伤：顾虑自身健康的病人，回忆青春之梦的老者，失去恋人的情郎，理想正在消逝的殉道者……然而，如果一个人承受了，如果一个人能够承受这形形色色、不可胜数的忧伤……如果一个人能够让自已的灵魂担负这一切——人性中所有的最老、最新之物，失败，希望，征服，胜利；如果一个人能够将所有这一切集于内心，压缩为一种单一的情感，那么，就会产生人类前所未有的幸福：一种充满力与爱、泪与笑的神圣幸福。这幸福宛如夜间的太阳，一直馈赠着它那永不枯竭的财富，并将其倾入海洋，仅当此时，最贫穷的渔夫也能划动着金色的桨，感到自己最为富有，就像太阳一样！这神圣的情感将被称为——人道。
>
> （《快乐的科学》，337）

面对如此动人的雄辩，对之进行条分缕析会显得尤其狭隘。此段是尼采的神来之笔，无疑给出了关于“人道”的全新阐释，紧随其后，尼采开始批判旧的阐释，旧阐释首先将人道与避免或减轻痛苦相关联。如果一个人用一种新的生活替代充满同情的生活，并且全心体验它，那么，他就会达成这种“新的人道”。然而，去假设生活中可能存在这样一种高尚的状态是否有意义？比起体验被选定的“人性中的失败、希望、征服和胜利”来，体验一切即使不是更容易，也是更可容忍的，正如尼采的整个著述生涯所表现出的那样。尽管尼采厌恶并且蔑视“无条件性”，但他对一个相近的概念十分着迷，那就是包罗万象。如果一个人可以容忍大部分事物，这也就意味着他仍无法容忍某些事物——这是可以理解的。要成为“神一般的人”，或成为悲剧哲学家、悲剧性的人物，人必须忍受一切。尽管很难描述出这是怎样的一种状态，但尼采认为他知道这将“产生人从未领略过的幸福”。人，甚至是超人，永不能也不会理解这种状态，因为这甚至也不是康德所称的“调节性理想”——这一点不是很明显吗？情况更有可能是，尼采沉醉于自己所具备的一种无与伦比的能力，即用最为抒情和沉郁的笔触描绘使生活可以忍受的唯一一类状态，这类状态原来都只不过是对哲学家的迫切需求弃之不顾的诗人所造就的。

此段文字还有一点值得冷静地加以注意。同情——尼采激烈抨击的情感的放纵——与新的人道之间的一个差别是，在后一种状态中，人仅仅是持有一种态度，没有迹象表明人会做任何具体的事情。如果同情某个不幸的人，我们就“饰演了命运的角色”，而忽略了“内心的整个次序与繁杂，这些才是你我不幸之所在”。另一方面，如果在对待任何事物时都

追寻一种宏大、甚至是宇宙般广袤无边的情感，那么，这将无法付诸行动。事实上，确有一种可以想见的行动对应于尼采的理想状态；尼采的散文蕴含着令人惊异的力量，但就我现在看来，尼采当时对行动并不热衷，热衷的只是写作，这无疑部分解释了他的散文为何充满力量。再一次地，我们要问，我们其余的人能够集聚起何种力量？又该以这种力量去做什么？

逐一检视尼采持肯定态度的核心文本，并表明它们展现了类似的非特定性以及同时处理所有问题的迫切心情——这样做不但乏味而且让人沮丧。这意味着，在每种情况下，人并不知道当下该做些什么，也不知道为何该做这一件事而不是其他事。再一次，我们不能不猛然意识到一个悖论——尼采在持极度吹毛求疵的态度的同时又无意否定任何东西，因此，查拉图斯特拉的论断，即“生命的一切都是围绕着趣味与品位的争论”，势必与对这一论断表示肯定的坚持态度相冲突。当一个人培养自己拥有快乐的肯定态度时，他是要对自己说谎，还是将过去“美化”成与实际不同的东西？当所有的“实际情形”变为“我希望的情形”，这是一种自我欺骗还是一种更为崇高的东西？除了少数值得称道的例外，评论者们倾向于对这些问题避而不谈，似乎它们本身就是对良好品位的冒犯。

《快乐的科学》中有关赋予生命以风格的段落也提出了相似的问题。实际上，当尼采说“需要长期践行，每天付出辛劳”时，其中就包含着劝人行动起来的建议，尽管又一次地，它在修正着似乎更为重要的观点：“这儿无法去除的丑陋被隐藏，那儿这丑陋得到重新解释，成为崇高。”但当我们意识到这是在讨论个人品格时，这种“重新解释”难道不是自我欺骗么？假如我为了羞辱某人而对他说了些什么，之后记起来的时候觉得既不愉快又引以为耻，我能告诉自己我当时是出于另外的动机么？我能够一直让自己确信，我是个优雅的人么？这样做是否有助于我提升自己的品格？尼采在九节之后以独有的句式说，“我们想要成为自己生命的诗人”，此时我们却记得在他的下一本书里，尼采通过查拉图斯特拉之口所说的话：“诗人满口谎言，但是，唉，查拉图斯特拉也是个诗人。”

因此，在我看来，尼采在一路向前。他始终是某种一元论者：在《悲剧》中，他相信在日神的表象之下存在着太一。在不再认可任何一种形而上学的体系之后，尼采对存在的恐惧仍然惊恐，但在为此开出的所有药方中，他都坚持应当从某个单一方面观察存在。为何这样就可以使事物变得更好、更容易，或者变成尼采想要它们成为的任何模样？《快乐的科学》中另一个奇妙的小节是第276节，又一次地，它的论述美得让人忘却思考。此篇的主题是：不希望任何事物有所不同；转过身去乃是尼采唯一的否定。而这不过是在预示他之后最喜爱的两个概念，即爱命运和永恒轮回，前者给出了接受生命所赐的一切时所应遵循的原则，后者则解释了人为何应当如此行事。

通常情况下，我不愿意引用《强力意志》，但不可否认，书中包含着许多富于启发性的段落。尼采在此书中说，“伦理：或‘值得欲求的哲

学’——‘事物理应不同’，‘事物将会不同’：不满足乃是伦理学的起点”。

> 人可以从欲望中拯救自己，首先可通过选择不会带来这种感觉的状态；其次可以通过理解它的傲慢和愚蠢：欲求某种事物与它的实际状况不同，就意味着欲求所有的事物都不同——这包含了对整体的谴责性批评。但是生命自身就是这样的一种欲求。
>
> （《强力意志》，333）

这段真正体现了尼采的才华横溢之处，同时也体现了尼采典型的悖论性。如斯塔滕所言，如果生命即是欲求事物各不相同，那么尼采的生命也该如此——从所有的证据来判断也确实如此。爱命运是他的座右铭，他的命运就是激昂地怒斥命运本身，或者说怒斥事物的本然存在。尼采允许自己有这样的命运么？从之前引用过的第11节“梦游者之歌”来判断，他不允许。肯定一种单一的快乐就意味着肯定一切，但是我们又一次看到作为完美的抒情诗人的尼采占据了优势——这个抒情诗人对相信下述论断的人俯首称臣：如果你将全部的存在看做统一的整体，那么你会肯定所有存在，或者至少，如果你肯定存在的一部分，你也会肯定其整体。然而，一切事物都“缠绕在一起，陷入彼此，相互迷恋”这一事实，并不意味着人们喜欢它们如此。如果生命就是欲求事物各不相同——这确实是生命的主要构成，也是人们做大部分事情的动机之所在——那么不可避免地，人们就会想要实现其中的某些差别。正如尼采在《善恶的彼岸》第9节中与此相类似却有本质差别的另一段所言，“活着——难道不就是想要与这个本性截然不同？难道活着不就是估量、偏爱、不讲公正、受到限制、想要有所不同吗？而且，假定你们的律令‘按照本性来生活’从根本上意味着‘按照生命来生活’，那么，你们如何能够不这样？为何你们还要制定一个原则，来规定自己是什么和必须成为什么？”然而，如果你必须成为你自己，那么，制定任何原则都是毫无意义的，爱命运也不例外。这种或可称为尼采式斯多葛主义的肯定，为何没有沦为他在其他地方蔑称的“听任主义”？尼采对此并未置评。

我断定尼采在努力使自己变得无懈可击，这一点已经在前面的论述中有所暗示。令人惊奇的是，一个还发出过“危险地活下去！”这种口号的人，似乎并不想被出其不意地领会，也不想声称一切都是必要的、因此并无任何偶然，以此来坦然面对任何偶然。无论发生任何事情，他都欲求如此。尼采最突出的悖论在于宣称，任何确实发生过的事情，都是他所欲求的。在一个笼统概述的层次上进行写作，尼采不需要面对这样的情形：宣称事先欲求的事物理应如此，这种做法与其说是超人之举不如形容为非人之举。尼采认为，通过宣布影响深远的普世必然性教义，再宣称它们所规定的内容具有无限重复性，他已经表明了天下，甚至包括天上，永远不会有也不可能有新事物。但是，在微观的层面上，尼采仍然比任何人都敏锐，甚至过于敏锐以至于使他转向另一个极端——那些他如此热衷于追求的“高度”。他已准备好以极其谨慎和透彻的方式来阐释：事物，尤其是人，有多么可怕。只要停留在事物和人的层次，那

种使人疲痹的恐惧就会持续增长。因此当尼采肯定时，不可能是通过选择被赞许的事物，因为这些事物都处于他所厌恶的对象之列。他只能对他憎恶的现象照单全收，从它们那里获得一种“距离的感伤”，并对它们报以蔑视。然后，拜模糊不清的视野所赐，他终于能够对所有的事物说是。在此过程中，他因假装对所有价值一视同仁而背叛了自身珍视的所有价值。这种崇高与冷漠麻木并无分别。

【注释】

[1] 原文the religion of pity，尼采以此指代基督教。

索引

（条目后的数字为原文页码）

A

Adorno，T.W.阿多诺 78，79——80

Aeschylus 埃斯库罗斯 15

amor fati 爱命运 44，79，102，103

Anscombe，G.E.M.安斯康姆 3940

aphorisms，nature of 箴言的本质 34，26，97

Apollo，Apolline 日神/阿波罗，日神的/阿波罗的 9，10，11，12，14，15，18，26，77

Arnold，M.马修·阿诺德 22

‘artist’s metaphysics’“艺术家的形而上学” 10，18，77

asceticism 82，85——8禁欲主义

B

Bayreuth 拜罗伊特 11，21，23

Beethoven，L.v.贝多芬 46

Bergmann，F.贝里曼 36

Bizet，G.，and Carmen 比才与《卡门》 78

Blake，W.布莱克 76

C

Caesar 凯撒 60

Christ 基督 23，37，44，54，60，76，90

Christianity 基督教 14，16，19，34，37，38——9，42——3，84，87，91

D

Delius，F.戴留斯 53

Dionysus，Dionysiac 酒神/狄俄尼索斯，酒神的/狄俄尼索斯的 9，11，13，14，15，16，17，18，77，92

E

Eliot，G.艾略特 38

Emerson，R.W.爱默生 68

epic 史诗 11，12

Eternal Recurrence 永恒轮回 5，45，52，55——6，57，61，62——4，69，77，79，102

Euripides 欧里庇得斯 15，16

F

Flaubert，G.福楼拜 90

Freud，S.弗洛伊德 67，81

G

Gast，P.加斯特 69

Goering，H.戈林 52

Goethe，J.W.歌德v.23，49，76，85，91——2，95

goodness 善 65

greatness 伟大 42，94，95

H

Hamlet 哈姆莱特 16，17

Haydn 海顿 46

Hegel，G.W.F.黑格尔 2，9——10，61

Heidegger，M.海德格尔 1，6

Heller，E.埃里希·赫勒 59

Heller，P.彼得·赫勒 80

herd-man 牧人 40——1，51

Homer 荷马 12，85

Hummel，J.N.胡梅尔 46

I

Iliad 《伊利亚特》 11，12

individualism 个人主义 94——5

intuitions 直觉 33，38，41，62

J

Jung，C.G.荣格 1

K

Kant，康德I.2，10，32，91，92，100

Kaufmann，W.考夫曼 2，90

Keats，J.济慈 96

Kierkegaard，S.克尔凯郭尔 91

Kundera，M.昆德拉 63，64——5

L

La Rochefoucauld 拉罗什富科 26，31

Lawrence，D.H.劳伦斯 76

Leavis，F.R.利维斯 59

life as criterion 以生命作为标准 75——6，82——3

Liszt，F.李斯特 8

looking away 移开目光 44，79

M

Mahler，G.马勒 53

Mann，T.托马斯·曼 1，89

masters 主人 82——8

metamorphoses of the spirit 精神的变形 59——60

morality 道德 30——43，50，87

Mozart，W.A.莫扎特 46

music 音乐 14——15，16，17，18，32，78，90

N

Napoleon 拿破仑 41

Nehamas，A.尼哈马斯 51——2

Nietzsche，E.伊丽莎白·尼采 69，79

Nietzsche，F.，works by：尼采的著作：

Antichrist，The 《反基督者》 60，90——1

Beyond Good and Evil《善恶的彼岸》 40——1，69，70——3，75，80，81，82——3，103

Birth of Tragedy，The 《悲剧的诞生》 3，4，7——20，21，28，29，35，77——8，101

Case of Wagner，The 《瓦格纳事件》 89——90

Daybreak 《曙光》 28——33，42，73

Ecce Homo 《瞧，这个人》 6，8，27—— 8，54，59，69，79

Gay Science，The 《快乐的科学》 5，25，42，44——50，52，61，84，98——9，101，102

Genealogy of Morals，The 《论道德的谱系》 69，74，81——8

Human，All Too Human 《人性的，太人性的》 25——8，97

Nachlass（unpublished）遗作（未发表）5，42

Nietzsche Contra Wagner 《尼采反对瓦格纳》 90

Thus Spoke Zarathustra 《查拉图斯特拉如是说》 42，43，52，53—— 66，67——9，78，83

Transvaluation of All Values，The 《重估一切价值》 89

Twilight of the Idols《偶像的黄昏》 38——9，91——2

Untimely Meditations 《不合时宜的沉思》 3，21——2，97

Will to Power，The 《强力意志》 61——2，74，86，102

nihilism 虚无主义 36——7

O

opposite values，faith in 对相对立的价值的信心 71——2

Overbeck，F.奥弗贝克 67

P

Paul，St 圣保罗 91

perspectivism 透视主义 74——5

pity 同情 49——50，56，98，99，100

Plato 柏拉图 15，16，36，71

Plotinus 普罗提诺 68

R

Racine，J.拉辛 16

Rée，P.保罗·雷 67

Renoir，J.雷诺阿 47——8

Rilke，R.M.里尔克 19，67

Rohde，E.罗德 7

S

Salomé，L.莎乐美 67

Schoenberg，A.勋伯格 18

Schopenhauer，A.叔本华 9——10，12，13，16，17，18，22，56

Schutte，O.舒特 34

Schweitzer，A.史怀哲 76

Shakespeare，W.莎士比亚 16——17

Siegfried 西格弗里德 61

Silenus，wisdom of 西勒诺斯的智慧 18

Silk，M.S.西尔克 8

slaves 奴隶 82——8

Socrates，socratism 苏格拉底，苏格拉底哲学 15——16，23，60，61

Sophocles 索福克勒斯 15

Spinoza，B.斯宾诺莎 2

Staten，H.斯塔滕 33——5，76——7，102

Stern，J.P.斯特恩 8，49

Strauss，D.施特劳斯 21，22

style 风格 45——9，51——2

Swift，J.斯威夫特 59

T

taste 品位、趣味 45，47，48，49，83，101

tragedy 悲剧 8——20，35，78

U

Übermensch 超人 30，54，55——6，57——9，61，69，75，91——2

utilitarianism 功利主义 32——3

V

Voltaire 伏尔泰 26

W

Wagner，C.科西马·瓦格纳 8

Wagner，R.瓦格纳 8，9，17，21，22——4，25，27，44，49，56，76，78，85，86，89—— 90；著作：

Parsifal 《帕西法尔》 24

Tristan und Isolde 《特里斯坦与伊索尔德》 8，14，89——90

Twilight of the Gods 《诸神的黄昏》 91

Wilamowitz-Moellendorf，U.维拉莫维茨——默伦多夫v.7

will to power 强力意志 5，56，65—— 6，69，75，83

will to truth 求真意志 70，71，84，91

Wittgenstein，L.J.J.维特根斯坦 93

Y

Yeats，W.B.叶芝 63——4

Z

Zarathustra 查拉图斯特拉 33，49，57——66，68，75，78，79，83，92，93，101

A Very Short Introduction

牛 津 通 识 读 本

叔本华

Schopenhauer

[英国] 克里斯托弗·贾纳韦 / 著

龙江 / 译　陈嘉平 / 校

译林出版社

黑格尔

【澳】辛格（Singer,P.）　著

译林出版社

版权信息

Copyright © Christopher Janaway 2002

Schopenhauer was originally published in English in 2002.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only，excluding Hong Kong SAR，Macau SAR and Taiwan，and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press，Ltd

著作权合同登记号图字：10-2007-046号

书　　名：叔本华

作　　者：【英国】克里斯托弗·贾纳韦

译　　者：龙　江

责任编辑：何本国

ISBN ：9787544732710

关注我们的微博： @译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录

扉页
版权信息
插图
序言
前言
第一章 叔本华的生平与作品
第二章 现象之内与现象之外
现象与物自体
更好的意识
四重根
充足理由律的局限性
第三章 作为意志和表象的世界
表象
意志
第四章 意志、身体和自我
身体和意志的统一
生命意志
智性——意志发展的结果
自我
第五章 性格、性和无意识
意志和智性
性与性别
性格
第六章 艺术与理念
审美体验
客观性与天才
艺术与艺术的价值
音乐
第七章 伦理学：正确看待世界
反对康德的伦理学
自由与决定论
自私与怜悯
道德的形而上学
第八章 存在和悲观主义
不可消除的苦难
死亡
意志的否定
悲观主义
第九章 叔本华的影响

插图



图1叔本华：用达盖尔银版法拍摄，1853年6月4日

序言

夏中义

通览《叔本华》译本，有些心得，愿与作者、译者、编者和读者分享。

英国学者贾纳韦当属饱学之士，故能这般自信、凝练、准确地概述叔本华其人其著，宛如塑了一尊精神铜像。为西方哲学开非理性主义先河的叔本华，既擅长系统思辨，又通晓文学章法，竟将其名著《作为意志与表象的世界》的四个板块（认识论、意志论、美学和伦理学），写得像音乐那般富有曲式变化。相应地，贾纳韦的文字及其汉译，亦能在精致缩微叔本华哲学建构的框架里，不失语感的弹性和可读性，颇为难得。这大概是对“牛津通识读本”之“通识”一词的文体承诺。

在高等教育义域，“通识”有别于“专业”。“专业”侧重于知识型课程及相关智能、技能规训，“通识”则要为学子的人格养成提供价值型资源。前者旨在“专业成才”，后者旨在“精神成人”，即为学生一辈子把路走好打底。这用19世纪中叶英国教育思想家纽曼的话说，便是“专业”属教学范畴，“通识”才属教育范畴。

当物质至上和消费主义如迷雾弥漫地球，连静穆的世界名校也愈益躁动的今日，纽曼的思想遗产，不仅凸显永恒，更变得警策。于是，人们也就有理由对“牛津通识读本”滋生新的期盼。这就是：包括贾纳韦在内的学者，若能深挚地体恤学子对“精神成人”的潜在渴求，则其笔端或许会少一份学院派的矜持，转而到世界学术典藏中去寻觅更具针对性的优质营养，来有效地缓解学子“成长的烦恼”。

这落到《叔本华》一案，也就意味着有两种写法。一，比如追溯叔本华哲学的元概念“意志”一词，本是对康德“物自体”和柏拉图“理念”的创意性合成所致，这是典型的学术史路子，也是学院派所恪守亦最擅场的。还有第二条路。不依傍知识学学科谱系，而直接从《作为意志与表象的世界》，读出让自己心灵颤栗的人本忧思，不仅切实地缓解青春期特有的灵魂阵痛，而且嗣后转化为文哲探索的第一内驱力即精神能源——这是王国维青年时曾走的路。

青年王国维不是贾纳韦。王国维当年没有能力从西方哲学谱系来系统解析叔本华，但这并不妨碍他从叔本华读出了其心灵成长最亟需的价值启示。这叫“心有灵犀一点通”。

记得贾纳韦曾写到叔本华1818年完成《作为意志与表象的世界》这一里程碑后，整个德国学界竟置若罔闻。然叔本华依然坚信：“一代人欣喜若狂地赞同我写的每一行字的那个时刻必定会到来。”（1843年5月17日致函波洛克豪斯）1848年后，已臻晚境的叔本华终于收获了迟到的光荣。但他做梦也想不到，在其身后四十二年，即1902年，在万里之遥的中国大陆，有一个叫王国维的无名之辈，竟捧着他的那部英语版名著，

整整啃了两年。后来这竟使青年王国维的学业如火山喷涌：1904年首发《红楼梦评论》，1905年出版《静安文集》，1907年出版《静安文集续篇》，1908年刊发名著《人间词话》，既揭开20世纪中国文艺美学的辉煌序幕，又为20世纪中西美学关系史奠基。都说用文言文写的《人间词话》堪称“国粹”，然有识者却屡屡从青年王国维的墨迹中读出了叔本华。事实上，叔本华无涉功利的审美体验论（贾纳韦概述为“无意志的沉思状态”），已经成为青年王国维的人本－艺术美学的思辨基点。

世界上究竟有没有能穿越时空的思想史或心灵史？这就像问：“有无上帝？”信徒说有，不信者说无。深信青年王国维会认同有思想史或心灵史，否则，在1902至1908年间，他就无计与叔本华在人类精神星空作神圣相遇。

“通识”教育之根，恐怕不在学术史，而在思想史或心灵史。

2010年春于沪上学僧西渡轩

前言

本书旨在对叔本华哲学提供一个赞同兼批评式的评述。叔本华构建了一个包括形而上学、认识论、精神哲学、美学、伦理学和人生意义在内的体系。但是作为一个完整的体系，其哲学鲜有追随者，他也从未建立过一个学派。他对思想史的影响更多地表现在激怒从瓦格纳到维特根斯坦的一代又一代艺术家和思想家，并激发他们的灵感。他的部分思想与后来的弗洛伊德不谋而合，他最重要的哲学影响是对尼采的影响，后者起初发现他的悲观主义结论很有吸引力，后来又认为这些结论令人厌恶，但始终与他的“伟大导师”保持密切的对话。叔本华是一位真正的无神论者，他从根本上质疑人类存在的价值。存在对叔本华来说是一种漫无目的的、痛苦的抗争，被一种我们无法控制的无意识力量所驱使。要从这种存在中解脱出来，必须通过审美经验、悲天悯人和自我否定来舍弃我们的个体性。在审视叔本华哲学体系的所有主要方面的同时，本书希望凸显他就人类存在所提出问题的挑战性。

克里斯托弗·贾纳韦

2001年8月

第一章
叔本华的生平与作品

阿图尔·叔本华1788年生于但泽，1860年卒于美因河畔的法兰克福。他在生命的最后十年曾留下几张照片，从中我们可以获取对他最直接的感觉。他看上去脱俗不羁、坚忍不拔，但是炯炯有神的目光背后却藏着机警锐利的头脑和几许顽皮——这与从其作品中浮现出来的那个人格角色不无契合之处。叔本华直到生命晚年才开始享受某种程度的名誉，然而其哲学思想却并非老年或中年阶段的产物。虽然他发表的大部分著作完成于四十五岁定居法兰克福之后，但早在1810至1818年间他就构建了后来令他享誉世界的整个哲学体系。诚如尼采后来所言，我们应当记住，正是一个二十多岁的人以充满创造力和反叛精神的能量创作了《作为意志和表象的世界》。成熟阶段的叔本华专注于强化和补充他在这部杰作中所阐述的立场，但该著作却一直被知识界所忽视，直到他临近生命终点。

精神上的独立是叔本华最具个性的特征。他著述时无所畏惧，藐视权威，对他眼中德国学术圈徒有其表、因循守旧的传统深恶痛绝。但是在这背后还有一个重要的事实，即他在经济上的独立性。在步入成年的1809年，他继承了一笔遗产；若假以精明的管理，这笔钱足以让他衣食无忧地度过余生。叔本华出生时，其父海因里希·弗洛里斯·叔本华已是但泽富甲一方的大商贾。父亲四海为家，信奉启蒙运动的自由主义价值观与共和主义。当但泽被普鲁士并吞后，他离开该市，迁移到自由城市汉堡。阿图尔与父亲有一共同点，即都热爱法英两国文化，对普鲁士民族主义怀有恐惧。为儿子起“阿图尔”这个名字是因为好几种欧洲语言中均有此名——虽然其用意主要是希望孩子将来从事设想中的泛欧贸易事业。后来，叔本华觉得他还继承了父亲情感丰富、容易沉迷的个性。父亲死于1805年，很可能是自杀，这对叔本华是一个沉重打击。

叔本华在学校接受了广博而丰富的教育，而且富庶家庭所提供的旅行经历和社交机会进一步提升了叔本华的素养。在九岁那年，即他妹妹出生的同一年，他就被送到法国念书，从而学会了一口流利的法语。经过数年的学校教育，他在十五岁的时候随父母踏上了为期两年的欧洲之旅，所到国家包括荷兰、英格兰、法国、瑞士和奥地利。他游览了当时的许多著名景点，也不时被亲眼目睹的贫穷和和苦难深深触动。可是，在父母游历英国期间，他被委托给温布尔登的一家寄宿学校，该校狭隘的、惩戒性的、恪守宗教信条的观念（与此前他所接受的教育形成鲜明对照）给他留下了持久的消极印象。这段经历对叔本华的性格和教养产生了重要的影响。他是一个血气方刚、争强好胜的学生，不肯屈服于周围的种种愚民行径，他也因反抗而似乎陷于相当的孤立。父母给他写信，在信中父亲对他的笔迹吹毛求疵，母亲则滔滔不绝地谈他们过得如何快乐，恳求他采取更理智的态度，但两人都不大愿意从他的角度看待问题。我们很容易把这种情形看做他后来生活的缩影。随着生活的推移，有一点变得越来越明朗：他的生活不会建立在与他人的亲密关系之

上。他开始把同伴比做一团火，“谨慎的人取暖时需保持一定的距离”（《叔本华手稿》第一卷，123），即便与他人共处也决心选择孤独，以免丧失自己的完整性。他后来撰文说，六分之五的人类只配受到轻蔑，但他同样也发觉人与人的交往有内心深处的障碍：“上天用多余的造化赋予我的内心怀疑、敏感、激情和骄傲，从而使它陷于孤立。”（《叔本华手稿》第四卷，506）他有抑郁的倾向，承认“我总是心怀焦虑，强迫自己去发现和寻找并不存在的危险”（《叔本华手稿》第四卷，507）。

一些描述叔本华性格的作者考察了他与父母之间的关系，他们的发现并不令人惊讶。父亲是一个焦虑不安、凡事苛求、令人生畏的人，望子成龙心切。约翰娜·叔本华（娘家姓特罗西纳）同样来自但泽一个成功的商人家庭，个性却大相径庭。她是一个活泼、爱交际的人，怀有文学梦想，最终成为了一个浪漫派小说家，使她在有生之年比儿子更出名。她在儿子的生活中是一个重要的力量，但他们之间的关系从未充满温情。在婚姻方面也是如此，正如她自己所写的那样，她觉得没有必要对丈夫“假装有炽热的爱情”，还声称丈夫也并不期待这种爱。海因里希·叔本华去世后，思想独立的约翰娜得以自由地追求文学事业。她迁居到魏玛，在那里成立了一个艺术和学术沙龙，常常引来当时许多社会名流的光顾。阿图尔与这个圈子中的一些人建立了联系，并从中受益。这些人当中尤其引人注目的有歌德和研究东方世界的学者弗里德里希·马耶尔，后者激发了叔本华对印度思想的毕生兴趣。然而，他与母亲的关系却有如疾风暴雨，乃至于1814年母亲将他永远逐出家门，不再见他。

此事发生之时，叔本华已经放弃了父亲为他规划的经商事业，并已踏上学术之路。1809年他去哥廷根大学求学，两年后又迁到柏林。他上过各类不同的理科课程，最初曾想学医，但很快就被哲学强烈地吸引。哥廷根大学哲学家G.E.舒尔茨建议叔本华从阅读柏拉图和康德的著作开始，对其研究生涯起到了决定性的作用。虽然无论用何种标准衡量，叔本华已是博览群书、颇有学养的思想家，但仍可以公正地说，这两位哲学家的著作在他头脑中激发了从此以后塑造其哲学思想的根本观念。他从弗里德里希·马耶尔那里了解的印度教典籍《奥义书》是构成其哲学思想的第三个来源，后来他把这方面内容与柏拉图和康德元素加以混合，奠定了《作为意志和表象的世界》的原创性。

迁到柏林后，叔本华听过施莱艾尔马赫和费希特的讲座。虽然这两人都是当时哲学界的重量级人物，但是按一贯做派，自视甚高的叔本华对他们有点不屑一顾，当然不会为了吸纳他们的思想才去听讲座。他的听课笔记和写在所读书页边的旁注（保存于《叔本华手稿》一书）表明他急欲反驳和争辩，而且，尽管还是个年轻学生，他的反应却表现出一种对自己的立场近乎不可思议的确信不疑。这也是一种后来基本不变的行为模式。叔本华学习时不注重与他人的合作，不愿与人交流思想，将自己置于审视之下。他在学习和写作时依赖自己的判断，将别人的观点当做原材料，用以加工成自己想要的模样。有时他把无法加以利用的东西贬损为垃圾，但他以一种嘲讽且诙谐的方式通常成功地使读者站到他

的一边。如果没有这种坚定不移的决心，叔本华的成就将会大打折扣，但是这个优点却被一个缺点所抵消：对哲学家而言，多与人交流，多一些对话和自我批评意识，这是一个长处，而叔本华有时的表现却与此相反。

1813年，当叔本华准备撰写他的博士论文时，战争爆发了。叔本华厌恶打仗，更厌恶站在普鲁士一边与法国人打仗。他往南逃到魏玛附近的鲁多尔施塔特市，在那里完成了他的第一部著作《论充足理由律的四重根》。该书为他赢得耶拿大学的博士学位，并于同年以五百册的发行量出版。该书研究的是一个陈旧的学术话题，即充足理由律（据此原理，一切存在的事物必有其存在的根据或理由）。书中简要回顾了哲学史上人们对此原理的研究方式，然后对各类不同理由给出四重解释。全书的系统构架来源于康德，叔本华显然吸收了康德的思想，尽管是不无批判的吸收。书中有一些出人意料的重要发现，足以开启新的哲学思路，并强烈预示其代表作将要表达的思想。叔本华始终认为《四重根》是理解其哲学思想的必读书，并在1847年对它进行修订，以便再版。

另一部早期发表的著作是1816年的《论视觉和颜色》。这本小书是他与歌德交往的结果，后者的反牛顿式的颜色理论发表于1810年代初期。在讨论这一理论的过程中，叔本华和歌德逐渐彼此熟悉。叔本华并未把它纳入自己的首要计划，但可以理解的是，他没有拒绝与有生之年可能遇到的最伟大的人物之一进行合作。比他年长四十岁的歌德赏识叔本华严谨的头脑，认为他拥有巨大的潜力，但歌德更关心的是在自己的学术追求上获得帮助，而不是培养叔本华的才能。他们之间的短暂合作是叔本华事业中的唯一一次例外——但其骨子里却没有成为某人弟子的打算。他自己的著作《论视觉和颜色》与歌德的思想有所偏离，他也毫不掩饰地认为该书更胜一筹。歌德淡漠的回应虽不至于令叔本华崩溃，却也让他感到失望，两人的合作关系随之冷却下来。后来他给歌德寄了一本《作为意志和表象的世界》，并于1819年与歌德有过一次热情的会面，但此时两人已经分道扬镳。如歌德后来所言，他们就像两个握手分别的人，一个朝南走，一个朝北走。

叔本华的真正目标在《作为意志和表象的世界》第一卷中得以揭示。该卷完成于德累斯顿，发表于1818年，尽管扉页上注明的是1819年。叔本华在1813年的《四重根》一书中所进行的不带个人情感的康德式演练并未揭示其哲学的驱动力。该书没有回答有关痛苦和救赎、伦理和艺术、性、死亡以及生活的意义等问题，但这些领域已被纳入他关注的范围。搜集而成的《叔本华手稿》显示，他的最伟大著作经历了将近十年的创作过程。他对柏拉图和康德两人的思想加以改造，确信在普通意识与更高或"更好"的意识之间存在分裂，在后一种状态下，人的头脑能够穿透表象，领悟某种更真实的存在。这一思想蕴涵了美学和宗教的意义：叔本华在书中谈到，艺术家和"圣徒"都具备这种"更好的意识"——虽然我们应该立刻声明：他的哲学体系是彻头彻尾的无神论。他还敲响了悲观主义的基调之一，称我们在其中奋斗、渴求和受苦的普通经验下的生活，正是我们需要从中解放出来的状态。这些思想到1813年

已在叔本华的头脑中得以充分确立。

使这部里程碑式作品得以成形的思想是有关意志的概念。在这部才华横溢的著作中，如其标题所示，叔本华提出世界具有两面性，一个是表象（Vorstellung）的或事物在经验中向我们呈现的那个世界，另一个是意志（Wille）的世界。据他论述，后者才是世界的本原，它处于局限着人类知识的种种表象之外。给意志下定义并非易事。先不妨说说它不是什么，这来得更容易一些。它既不是任何形式的思想或意识，也不将事物导向任何理性的目的（否则“意志”将成为上帝的代名词）。叔本华眼中的世界是漫无目的的。他的意志概念或许可以用如下观点给予最佳解释：朝着某个目标奋斗，人们只要记住意志在根本上是“盲目”的，且它存在于自然界毫无意识的各种力量之中。最重要的是，人类心理可以被视为分裂的：它不仅包括理解和理性思维的能力，在更深的层次上还包括一种本质上“盲目”的奋斗过程，该过程支配着我们本性中的有意识部分，但也可能与其发生冲突。人类在两种生活之间维持着平衡：一种是作为生物体在本能驱使下生存和繁殖的生活；另一种则是纯粹智性的生活，它反抗人的本能，渴望对“更高的”现实作超越时间的思考。虽然叔本华的确仍预想有一种听天由命的“救赎”，但他认为普通生存状态必然包含痛苦与厌倦的双重悲苦，坚信这是由人类乃至于整个世界的本质决定的，且本应如此。



图2青年时期的叔本华，1802年

许多人无法将叔本华哲学作为一个单一的、连贯的形而上体系加以接受。但从叙事的角度，以及在该体系有关世界与自我的各个不同概念之间的动态互动方面，它的确具有强大的说服力和连贯性。与其把早期的著述视为所有后续著作的基础，不如把它当做一个早先的观点，它在新观点的比照下显得不够完善，并似乎受到新观点的削弱，但是后来却以改头换面的形式重新得到了确认。在这里有一种与同时代人黑格尔的

方法表面上的相似，虽然一切与黑格尔有关的东西都令叔本华感到极度厌恶，而且在其他方面两人的写作也是大相径庭。托马斯·曼曾把叔本华的著作比做一首包含四个乐章的交响曲——以类似的心态来阅读此书不无帮助，可以在大量的“变奏”当中寻找基调上的反差和主题上的统一。当然，在文学构思和节奏的把握上很少有哲学家能够与叔本华媲美，也鲜有文风如此雄辩者。

尽管如此，这部伟大的著作在出版后的多年间几乎无人问津。叔本华感到苦闷，但他不是那种认为世人皆对唯他错的人；他毕生都坚信该书具有至高的价值。1820年，在以哲学教授黑格尔为首的教员面前试讲之后，他被授予了在柏林大学执教的权利。叔本华正式登上讲台，讲座的题目是令人惊愕的“哲学通论，即关于世界和人类思维之本质的理论”。可是他选择的授课时间与黑格尔重叠。有二百人出席了那位处于事业巅峰的教授的讲座，留给默默无闻的叔本华的听众则寥寥无几。后来几年虽然他的名字仍出现在讲座日程表上，但他再也不愿重蹈覆辙，就这样终结了自己的执教生涯。黑格尔所代表的是叔本华在哲学上厌恶的一切。他是一个职业型学者，善于利用叔本华所鄙视的体制权威。他维护教会和国家，而作为无神论者和个人主义者的叔本华对此是无暇顾及的。尽管叔本华本人是彻头彻尾的保守派，但他仅把政治国家视为保护财产和遏制过度利己主义的一个方便的手段；他无法接受黑格尔视国家为“人类存在之全部目的”的表述（《附录与补遗》第一卷，147）。黑格尔还是一个令人瞠目的文体家，其写作似乎成了抽象概念的堆砌，从中感觉不到由常识经验提供的新鲜空气；叔本华——不仅因为这一点——发现他的作品浮夸自大，宣扬蒙昧主义，甚至不够诚实。叔本华说，挂在黑格尔式的大学哲学头顶的标记应该是“一只乌贼，它在自己周围制造出一团晦涩的乌云，以便无人能看清它是什么，并附上铭文，‘我因自身晦涩而强大’”（《论自然界中的意志》，24）。若说叔本华的哲学建立在反对黑格尔之上是不确切的——他在创作其代表作时黑格尔离他的思想很远——但黑格尔获胜般的功成名就，加上他本人长期得不到认可的境遇，却在他心中产生了一种积怨，支配了叔本华随后的大部分哲学生涯。

19世纪20年代是叔本华著述最贫乏的时期。他曾到意大利旅行过，但在返回途中以及旅行结束后均遭受严重疾病和抑郁的折磨；他还与柏林国家剧院的合唱团女歌手卡罗琳·里希特维持着一段暧昧关系。他曾酝酿若干写作计划，如翻译休谟的宗教著作和斯特恩的《特里斯特拉姆·项狄传》，但无一落实。他的笔记本里有时写满了对黑格尔哲学的猛烈抨击，后经修改收入其后期的著作，但在柏林期间他并没有发表新的作品。特别令人遗憾的是，他为翻译出版康德的《纯粹理性批判》及其他著作而联系的英国出版商居然拒绝了他的提议。叔本华的英语很好，他有一流的文体感，而且对康德的作品了如指掌。假如他在这个相对较早的时候就成功地把康德推介给英语国家的更多读者，这对人类思想史将会产生怎样的影响，只能留待人们推测了。（与此对照，他的学术成就之一即是对《批判》第一版的重新发现，对此我们应该感激他，该书于1838年得以重版要部分归功于他的努力。）

1831年霍乱波及柏林，显然是它夺走了包括黑格尔在内的许多人的性命，叔本华也离开了这座城市。经过一段时间的犹豫不决后，他在法兰克福安顿下来，在此继续过着一种表面上平淡无奇的生活。写作之余，他以各种消遣来作为调剂——看戏、听歌剧、散步、吹长笛、外出就餐以及在镇图书馆读《泰晤士报》。现在的他更多产了。1836年他发表了《论自然界中的意志》，此文旨在通过举出从独立来源获取的具有确证性的科学证据，来支持他关于意志的学说。这至今仍是一篇有趣的论著，虽然我们有理由认为，若无《作为意志和表象的世界》作支撑，该论著本身并非上乘佳作。不过，在1838和1839这两年，叔本华报名参加了由挪威皇家科学协会和丹麦皇家科学协会所举办的两次论文竞赛，这两次机缘催生了两篇相互对应又独立成篇的优秀论文：《论意志的自由》和《论道德的基础》，1841年它们被合并为《伦理学的两个基本问题》一书出版。就基本信条而言，这些文章并未彻底背离叔本华的早期著作，但二者构思严谨、富有说服力，在宏大设计下各个局部的论述均清晰了然。把它们推荐给今天的伦理学专业学生也很合适。在论自由一文中，叔本华令人信服地陈述了决定论的缘由，但他认为决定论几乎无法解决有关自由和责任的深层问题，这与稍晚近的一些哲学家看法一致。这篇论文被挪威皇家科协授予金质奖章。

第二篇论文的一部分是对康德伦理学的彻底批判，它在丹麦遭遇了不同的命运：尽管是唯一参赛的论文，皇家科协却拒绝给它授奖。他们判定该论文未能成功地回答竞赛命题——并且他们对文中谈及时下几位优秀哲学家时的“不恰当”方式颇为不满。他们指的是谁呢？叔本华在后来的出版前言中反问道：费希特和黑格尔！难道这些人是不容轻慢的“哲圣”吗？的确，叔本华一直就没有遵循传统的学术礼貌规则，但是现在他要抓住这个机会，用一切可能的手段慷慨激昂地表达自己的观点。他对黑格尔哲学发出了一系列越来越严厉的谴责，称其空洞而混乱，并引用荷马关于客迈拉这个多种野兽混合体的生动描述作比喻。他在结尾处写道：



图3叔本华：卡尔·路德维希·卡兹创作的微型肖像，**1809**年

> 进一步讲，即便我说出下面的话也不为过：丹麦科学院尊崇的这个“哲圣”所胡乱写下的荒唐言论可谓前无古人，以至于任何读过他那本最受吹捧的所谓《精神现象学》而不觉得有如到了疯人院一般的人，都有资格进精神病院。（《论道德的基础》，16）

1844年，《作为意志和表象的世界》的第二卷与该书的新版第一卷同时出版。叔本华的明智之处在于他没有试图去改写年轻时代的作品。相反，他对原作进行了充分而详尽的阐发，在深思熟虑的基础上对其加以廓清和延展。第二卷实际上比第一卷更长，二者结合恰好构成一个整

体。1859年，即他去世的前一年，它们以第三版的形式再次一并发行。叔本华最后出版的新著是1851年问世的另一部双卷本《附录与补遗》。这个堂皇的希腊语书名的意思是“增补的作品和省略的材料”，内容涵盖了从扩展了的哲学论文到较为通俗的、常常分散发表的“人生智慧格言”。有点奇怪的是，正是这部首先在英国获得好评的晚期著作使得叔本华名扬天下。对其作品的再版需求也随即而来，他甚至成了德国大学课程里的专题内容。造访者和信件纷至沓来，其中包括热情的崇拜者理查德·瓦格纳寄来的歌剧《尼伯龙根的指环》的完整剧本。附带说明一下，叔本华对此人的音乐评价并不是很高。在去世后的头五十年里，叔本华将成为欧洲最具影响力的作家之一。尽管他从未标榜自己为诗人，但出现在《附录与补遗》（第二卷，658）结尾处的诗行无疑忠实地反映了他在人生末年的感受：

1856

终曲

我如今疲惫不堪地站在路的尽头；

憔悴的额头几乎连桂冠都难以承载。

可我对此生的成就感到欣喜，

从不因他人言论而畏缩。

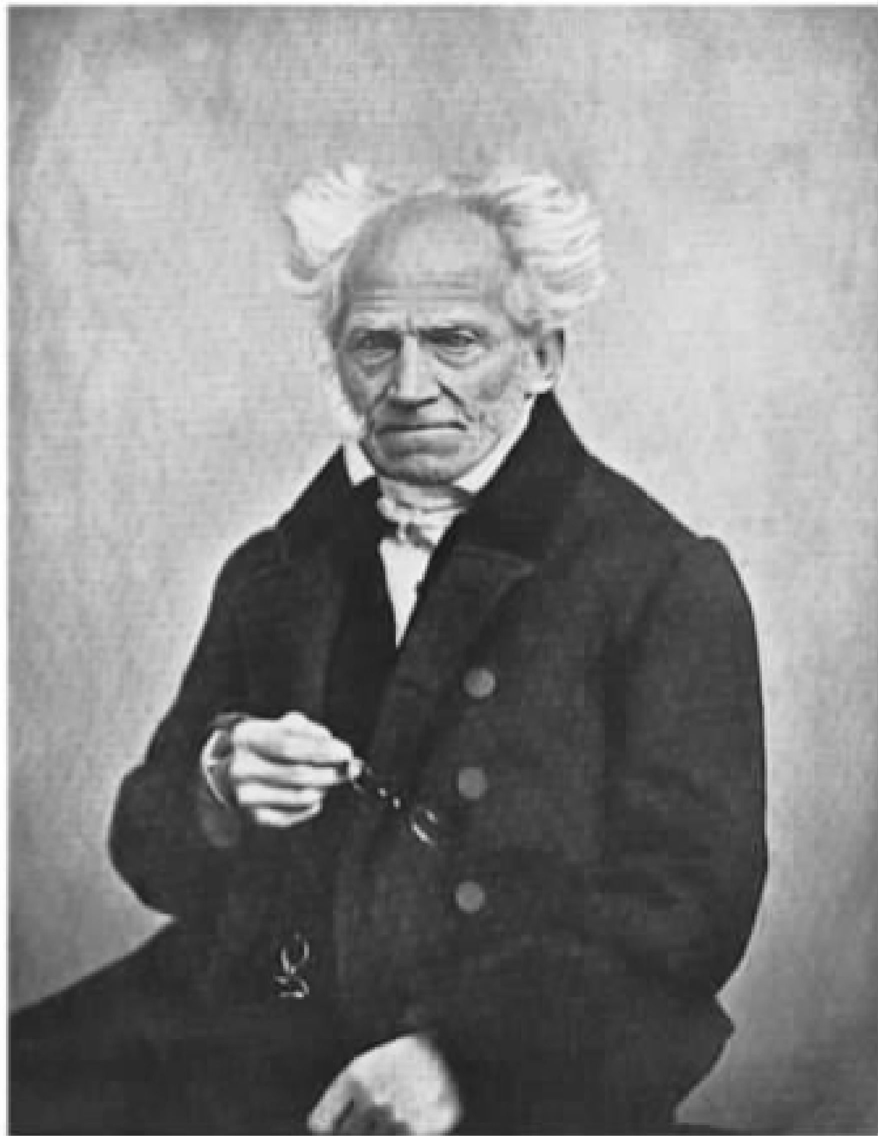


图4叔本华：约翰·舍费尔拍摄的照片，1859年4月

第二章
现象之内与现象之外

现象与物自体

只要我们先认清贯穿叔本华全部哲学思想的主线，它就变得很容易把握了。这条主线就是他从康德那里发现的现象与物自体之间的区别。现象的世界由我们通过平常的感官经验和科学研究而认识的那些事物所构成，换言之，即经验世界。现象不可简单地理解为幻觉：构成我们经验知识的事物并非幻觉，而用相应的希腊语表示，它们就是组成世界的诸多现象。但是问题在于，整个世界是否仅由这些现象构成？我们是否应该认为“存在之物”可被我们的经验知识所穷尽？我们至少可以想象一个独立于我们的经验之外的现实，这就是康德所谓“物自体”的含义。

康德的成就在于表明知识是有限的：我们永远不可能了解世界的自体，而只能了解它向我们所呈现的状态，如科学家或普通感知者所为。因此，传统的形而上学者所标榜的认识上帝、灵魂之不朽或某种遍布全宇宙的超自然秩序的抱负注定无果而终。据叔本华的分析（见“康德哲学批判”，《作为意志和表象的世界》[1]第一卷附录，417——425），除了这项具有破坏性的成就之外，康德还增加了两项较有建设性的成就。其一是认为现象世界具有基本的和必然的组织原则，且这些原则能够被发现。其二是主张伦理学可以从现象领域中分离开来，且它不像科学那样构成知识：当我们审视人类自身所必然具有的行动性和是非观念时，我们所考虑的就不是事物在经验世界的存在方式了。

首先，让我们看看关于现象——我们所了解的这个世界——含有一个必然结构的思想。康德认为现象世界必须占据空间和时间。我们显然难以想象空间或时间的缺失，但康德更进一步，他辩称如果没有这二者，那么世界就根本不可知。类似的关系适用于原因和结果，以及事物能够在时间流逝中保持不变的原则。经验世界的规则是它必须包含持续恒久的事物，这些事物分布于时空之中，彼此发生系统的相互作用。康德认为，我们能够认识的经验世界不外乎此。然而，他最令人惊愕的断言是所有这些规则并非世界的自体所固有；它们描述的是仅当我们能够去经历这个世界时它所必然显现的状况。所以空间和时间、原因和结果仅仅与事物向我们呈现的必然方式有关。如果去掉经验的主体，则世界的结构也将了无踪影。

来自康德的第二个建设性论点与我们对自身的观念有关。在努力认识世界的同时，我们还需要作出各种行动和决定，这些归根结底都属于道德领域的问题。康德认为，道德成立的前提是我们每个人都把自己视为一个理性的、受责任制约且有选择行动原则之自由的生物。没有一种基于经验的考察能够表明我们是此类纯粹理性的、自由的生物：甚至可以说，在物质世界中不存在这种事物。尽管如此，我们却不能没有关于自身的观念。所以，虽然我的知识局限于经验世界，但我绝不认为我的本性也受此局限。简言之，康德的观点就是，我必须认为在表象之外的

我的自体中，我是一个自由的和纯粹理性的主体。

当叔本华在哥廷根大学读书期间接触到康德哲学时，觉得它令人信服，但不完整。他接受现象与物自体之间的区别。在现象方面，他想对康德的观点作些修改，但欣然认同经验世界本身并不存在，而是被我们所强加的关于空间、时间和因果关系的规则赋予了结构。可是在物自体方面，他觉得康德的表述却含混不清。世界的自体究竟是什么？自我又是什么？这就是康德在区分了现象与物自体，并声称人们只能获得关于现象的知识之后留下的双重谜题。物自体的概念在德国学术界引发了对其他哲学问题的大讨论。叔本华的第一个老师舒尔策和他在柏林听过其讲座的费希特都是这场辩论中的主角。通过提出自己对这一谜题的解答，断言无论在整个宇宙还是人类微观世界中，物自体就是意志，叔本华是在回应当时一个炙手可热的问题，并在某种程度上聪明地利用了后康德时代为人熟知的一个观念。

更好的意识

从一开始，年轻的叔本华就不仅读康德的著作，还读柏拉图的著作，而正是从后者那里他接触到认识现象与“真实存在”之间不同之处的另一种方式。在柏拉图看来，“真实存在”是一组被称为理念或形式的不变的实体。个体事物是不完美的，它们来去匆匆，但这并不影响宇宙中的基本秩序，即由绝对和永恒的形式所构成的秩序。柏拉图认为，对人类的最大贡献莫过于获得对这些永恒形式——如正义本体、善的本体和美的本体——的认识。这样，人类的灵魂将被提升到一个超越一己之见和凡俗欲望的层次，达到对绝对价值标准的领悟，并从冲突和痛苦中获得解脱。在其思想发展的关键阶段，叔本华所臣服的就是这样一种远见。虽然康德的物自体本非人类知识所能企及，柏拉图的理念却是人类知识的最佳对象，但叔本华将二者的观点加以综合，形成了一种关于透过现象洞察物自体的柏拉图式见解。多年来他认为这是自己的一个重要发现：“柏拉图的理念和康德的物自体……这两者如出一辙，此结论虽闻所未闻，却肯定无疑。”（《叔本华手稿》第一卷，377）尽管叔本华尚未看出这两位大哲学家的立场其实并不相同，但其思想中产生的融合已经获得了自身的能量。他相信，经验意识受空间、时间和因果关系的局限，是一种低级意识，如有可能我们应该渴望从中逃离出来。只有进入一种“更好”的意识，人类才能发现真正有价值的东西。

“更好的意识”一词仅在叔本华早期未出版的手稿中出现过。它并未得到集中的阐述，后来被他弃而不用。但是他后期有关艺术的价值和以隐忍精神超然于世的思想却与其早期观点一脉相承。例如，1813年他曾在笔记本上写道：

> 一旦我们客观地考量，既冥思世间万物，那么在这一刻主观性也即一切苦难的源头便彻底消失了。我们自由了，感官对物质世界的意识停在我们面前，似乎是某种陌生和外来的东西，不再使我们感到疲惫和厌倦。并且我们不再潜心于思考空间、时间和因果关系这个连结的系列（对我们的个体性有用），而是能看到客体的

柏拉图式理念……从世俗的意识中解放出来，也就获得了更好的永恒的意识。（《叔本华手稿》第一卷，50）

普通意识被看成是“苦难”的依附对象；只要我们能够突破把知识局限于表象的康德规则，就能进入一个使我们自身及我们“冥思”的直接对象都变得永恒的王国。叔本华认为这种“解放”可以在艺术中，以及在他称之为“圣人”之道的处世态度中找到。艺术天才和圣人均被认为是从一个超越普通的经验认识的立场来沉思现实的。近来有很多评论者贬低柏拉图的影响，把叔本华作为一个不甚正统的康德派哲学家对待。但是“更好的意识”却显然并非康德式思想；叔本华自认为康德和柏拉图在其哲学中合而为一，这个评价更为确切，虽然二者的体现方式颇为不同。

事实上，叔本华倾向于列举三方面的影响：“若不是《奥义书》、柏拉图和康德同时把光芒照进一个人的头脑，我想我的学说就不可能产生了。”（《叔本华手稿》第一卷，467）这第三个影响的情况如何呢？当叔本华邂逅《奥义书》的时候，他已经熟知柏拉图和康德的哲学思想，并形成了有关“更好的意识”的观念。他在1814年获得这些印度圣典（一个译自波斯文、取名Oupnek'hat的拉丁文版本），并在晚年称它们为“我生活中的慰藉”（《附录与补遗》第二卷，397）。我们可能注意到，在叔本华研读的印度典籍中有两个主要思想给他留下了深刻印象：其一是Mâyâ或虚幻，其二是包含在强大的梵文格言“tat tvam asi”（“此即汝”）中的个体与宇宙的同一性。叔本华在谈及我们的普通经验时往往指其未能穿透“虚幻的面纱”。这并非通常意义上的怀疑思想，即我们不可信赖感官作为了解物质世界的途径，而是指我们经验的物质世界不具有永恒性，不应该成为我们的终极信任之所在。叔本华认为，与艺术家和圣人所特有的不受时间制约的想象力相比，我们所经验并能以科学手段研究的物质世界没有真正价值，必须抛弃。悬置或否定自我与外在世界的区别（“此即汝”）是这种永恒想象力的特征之一。叔本华需要解决一旦人们抛弃普通经验意识，他们对世界和自我的认识将如何转变的问题，而在此过程中起到核心作用的观念就是丢弃视自我为单独个体的意识。他的部分思想与佛教有亲缘关系，这是他后来强调的一点，虽然它们之间是一种殊途同归而非影响的关系（《作》第二卷，169）。

四重根

当这些思想初步成形之时，叔本华正着手撰写他的博士论文，《论充足理由律的四重根》。在该文中他并没有提及“更好的意识”，而只是讨论支配着日常经验和推理的原则。他显然对自己得出的结论很满意，因为他后来几乎原封不动地保留了这些论文，并时常引用这篇论文。1847年他出版了该论文的扩充本，这也证实了他关于此文应被视为其完整思想体系之一部分的主张。我们现在通常所读的《四重根》就是后一个版本。

叔本华的《四重根》从单纯的充足理由律入手，它是与莱布尼茨和克里斯蒂安·沃尔夫相关联的18世纪学术传统中的惯用手段。该原则可以

简洁地表述为：“任何事物都有其存在的根据或理由。”（《四重根》，6）没有孤立无依的事物；万物都处于相互联系之中，这正是它们存在的原因或解释。但是，叔本华认为，事物与某根据或理由发生关联的方式有四种，且它们与四种不同类型的解释有关。对此，他声称，前辈哲学家们无一作过清晰的区分。人们最熟悉的一类是因果解释或基于自然法则的解释，即我们以某事件或状态与另一事件或状态之间的因果关系来对其作出解释。第二类是我们以某判断赖以成立的依据，如经验式观察或可以从中推论出该判断的另一个真理判断，来解释该判断为真的理由。第三类是数学解释——比如，我们解释三角形为何具有那些特性。最后还有对人们所作所为的解释。我们以动机来解释行为，前者是后者的理由或原因，或兼而有之。叔本华认为，在所有这些情形中，我们讨论的都是人的意识所强加的关系，且在每一种情形下都是必然关系。因此，按他的表述，有自然法则必然性、逻辑必然性、数学必然性和道德必然性。一旦了解意识在处理这些关系时的活动特征，我们就能了解一切解释所采取的形式，并由此认识充足理由律的真正意义。让我们逐一介绍这四种关系。

《四重根》中篇幅最长的部分显然是对因果律的论述。意识所能把握的一类明显的客体是那些占据空间和时间、构成经验现实的可感知的具体事物。如前所述，空间和时间为经验现实提供基本的结构。但空间和时间是不可感知的；我们能够感知的是占满空间和时间的东西，在叔本华看来，也就是物质（《四重根》，46）。如果空间和时间二者缺一，则既不可能有特征各异的物质个体，也不可能有变化，因果关系也将失去适用的对象。根据因果律，物质世界的每一个变化都必有其原因，或用叔本华的话说，“每一种呈现的状态都一定是由此前的某个变化所引发或导致”（《四重根》，53）。该原则不容许有例外：我们通常所说的某个事件的原因只不过是发生在该事件之前的一个具体变化，而此变化本身又一定是由更早的变化所引起，依此类推。叔本华所用引发一词的含义，是指有规律地相继发生，或“与第一状态存在的频率相同”。原因和结果之间的关系是，只要第一状态出现，则第二状态将不可避免。这种关系被认为是必然关系。

叔本华对经验现实的性质有着简单而清晰的观点。物质个体存在于时空之中。物质能够与其他物质发生因果互动关系。一种物质所发生的每一个变化都是此前一种物质发生的某个变化的必然结果。可是，一种较为复杂的情况是，叔本华在对待物质问题上不是一个现实主义者，而是理想主义者：就是说，对他而言，没有意识就没有物质。与康德一样，他认为我们刚才所描述的整个结构仅仅作为向我们这些主体呈现的对象存在，而本身并不存在。当叔本华称时空中的经验事物为客体的时候，他指它们是某一主体的客体。在他的语汇中，“客体”是指在经验中或在主体的意识中遇到的事物。空间和时间是我们赋予经验的基本形式。所以如果没有主体，就不会有时空的物质占有者，物质状况之间存在的因果关系是我们作为主体所强加的。

在叔本华对感知的描述中，人的智性“创造”了由普通物质组成的世

界（《四重根》，75），其途径是将因果律应用于我们的肉体感官所接收的感知印象。我们察觉到身体状况中发生的某种变化，接着我们的智性就运用因果律，投射出空间中一个“外在的”物质客体作为感知印象的因——这个投射物就是我们所谓感知的客体。所以因果律对叔本华来说具有双重重要性：它不仅主导物质之间的相互作用，而且为我们首先构建起对这些物质的认识。这个描述有一定的创造性，却又让人困扰。其一，肉体的感知印象从何而来？它们原本肯定是在智性活动之前由某种原因在身体内引发的，但叔本华并未讨论这个先在的原因是什么。其二，我们如何意识到最初的感知印象？后者不可能以物质个体（身体）发生的变化的形式而被意识所察觉，但如果不是这样，又何必要运用掌管物质变化的因果律呢？

叔本华认为意识的第二类客体由概念组成。在他看来，概念是精神的表征，性质上属于派生的：他称之为“表征的表征”。初级表征是对物质世界中的事物——比如一棵具体的树——的经验；相反，树的概念则是以省略每一次经验中的细节因素而形成的、代表许多同类事物的一般性表征。叔本华喜欢强调概念与直接经验永远相隔至少一步之遥，后者他以康德术语Anschauung（直觉或洞察）表示。他认为，一个对我们很有用处的概念，一定总是能够转换成经验。以此衡量，诸如存在、本质或物这些概念实用价值最低（《四重根》，147、155）。我们将看到，叔本华还持以下观点：在一些领域，如艺术和伦理学，抽象的概念化思考实际上有可能阻碍真正的洞见。

尽管如此，叔本华认为，对概念的把握是人类的一个显著特征，它使我们超越了其他动物所能达到的意识高度。在他看来，其他动物在很大程度上跟我们一样，也具有对时空中存在的物质的感知能力——他在一段非同寻常的论述中悲叹在“人类皮肤变为白色的西方”，我们已经不再承认我们与动物之间的亲缘关系，而把它们贬为“野兽或畜生”（《四重根》，146）。但是其他动物的确缺少概念表征，进而缺乏判断、推理、创造语言或认识过去和未来的能力。思考或判断是概念的基本功能。叔本华把判断称为概念间的组合或关联，虽然他并不十分清楚这种关联的具体内容。他对判断可以表达知识这一观点更感兴趣，正是在这一点上充足理由律再次发挥了作用。“如果一个判断表达的是一件知识，则它必有一个充分的根据或理由；因为这个特征，它就具有了为真的属性。因而真理就是一个判断对与之不同的某事物的指涉”（《四重根》，156）。若一判断为真且有基于其自身之外的某事物作为充分根据，则该判断等同于知识，这是一个为人熟知的观点。叔本华的简短评论似乎未将一判断之拥有充分根据与其为真的属性加以区分。他是否接受以下观念，即真理便是与事物的状况相符，无关乎是否有判断其为真的根据，这一点仍然含糊不明。



图5叔本华：路德维希·西吉斯蒙德·鲁尔创作的肖像，**1818**年前后

叔本华所成功论证的是，为真的判断可以有各类不同的根据。它们可能基于另一个判断，比如当我们从一个真理辩论、断定或推导（《四重根》，157——158）另一个真理的时候。另一方面，它们可能是“经验真理”，其根据不是基于另一个判断，而是源于经验。例如，我们作出“树上有雪”这个判断的理由可能是出于感官的见证。而在“树上有雪。雪是一种白色的物质。所以，树上有一种白色的物质”这个三段论中，最后一个判断为真的根据只不过基于前两个前提的真实性。叔本华把这称为“逻辑的”或“形式的”真理，它仅指基于演绎而不是观察的真理。按照他的描述，还有其他两类真理，他称之为先验真理和元逻辑真理。它们分别出现于当判断建立在经验状况之上或一般的思想状况之上这两种情

况。一个著名的先验真理是“万事有因”，它既非基于观察也非基于从其他真理的演绎，而是一切经验所依据的基本原则。（叔本华在这一点上紧随康德。）元逻辑真理一般被认为是这样一种判断，即如果我们试图违反它，我们就完全不能正常思考。叔本华给出的一个例子是“不能同时承认又否认谓项为主项的属性”：比如，我们不能认为“雪既是白色又不是白色”。叔本华声称，充足理由律本身就是这样一种真理，尽管在一些伪装下，特别是在因果律的伪装下，它以先验真理的形式出现。

叔本华在《四重根》中给出的第三类客体仅由空间和时间构成。我们又一次离康德很近，他认为我们不仅能了解充满空间和时间的具体事物，而且能了解空间和时间本身的基本特性。根据这种观点，几何和算术是有关空间位置和时间顺序的知识体系，但它们既非科学的经验知识，也非纯粹的逻辑演绎。基于这种在今天会受到质疑的几何与算术观点，康德得出了结论，认为我们一定能以一种纯粹的、非经验的思维方式把握空间与时间。叔本华亦步亦趋，提出了他的充足理由律的第三类形式。比如，一个三角形具有三条边与它具有三个角之间的关系是彼此互为基础、互为充分理由。但叔本华争辩说，这种关系不是因果之间的关系，也不是一种知识与其论证之间的关系。我们不仅必须区分“成为”的理由（基于原因的变化）和“知晓”的理由（基于论证的知识声称），还必须区分“存在”的理由。如果说一个三角形有三个角是因为它有三条边，我们所指的理由不过是空间或其中一个面的存在方式。

充足理由律的最后一种形式仅适用于每个主体的单一客体。我们每个人都能意识到自己是意志的主体。我们经历着自己的“想要”和“作决定”的状态，而且总能问“为什么？”（《四重根》，212）。我们假定我们的意志行为有其先在的理由，它能解释我们的行动或决定。这种先在的东西就是叔本华所称的动机，其运作原则就是他所谓的“动机律”，或行动的充足理由律原则。它认为每件意志行为都能用某种动机来加以解释。动机与意志行为之间的联系为因果关系，与普遍适用于物质世界变化的因果关系一样。因此，如叔本华所言，动机是“从内部看到的因果律”（《四重根》，214）。

充足理由律的局限性

叔本华之前的哲学传统对不同的解释形式没有作出始终如一的区分，《四重根》是把它们区别开来的一次非凡而执着的尝试。我们完全可能认同他的请求，即从今以后“每个哲学家，当其在推断中把结论建立在充足理由律的基础上，或只要谈及一个理由的时候，都应被要求说明他所指的是何种理由”（《四重根》，233）。然而，厘清支配着我们的经验与推理的框架仅仅是叔本华的任务之一。他在1847年的扩充版中说，他所讨论的关系无一适用于构成我们经验的现象之外的范围：充足理由律的任何一种形式均不能适用于被认为是物自体的世界（《四重根》，232——233）。他还提醒我们，“崇高的柏拉图”把现象现实降格为“总是昙花一现，却从未真正而真实地存在过”的东西（《四重根》，232）。

在1813年的笔记本中，叔本华回到原来的任务，想揭示在所有这些主体强加的联系模式之外有何物。于是有了一个十分重要的发现：随着考察的深入，有一点明朗起来，即揭示物自体的本性与厘清“更好的”柏拉图式意识是两项截然不同的工作。物自体是一个隐藏的本质，它在我们强加于经验客体之上的秩序下运作。驱使他前进的动力也正是他自己的内在本性——可以说是在他内心涌动着的世界。他把这种隐藏的本性称为意志，并把它与普通生活所施加的“苦难”相关联。与此相反，只要他能够不再是这个意志，不再强加一切主观的联系形式，那么同样的世界将呈现出完全不同的面貌：它将笼罩在永恒和客观的荣耀之下，以“柏拉图理念”的华美盛装展现在他的面前。叔本华哲学的真正成形以他廓清物自体（意志）与“柏拉图理念”之间的区别为标志：前者指经验世界所包藏的昏暗现实，在这个世界中个体辛苦劳作并试图理解事物之间的联系；后者指一种值得追求的非凡境界，在那里一切联系都将解除，现实更为光明，无须苦心积虑地思考。

【注释】

[1] 以下表示引文来源时简称《作》。——编注

第三章
作为意志和表象的世界

叔本华最伟大的著作《作为意志和表象的世界》共分四卷，第一卷还收录了关于康德哲学的长篇附录。每一卷都呈现出一条清晰的思路。第一卷把世界看做表象，或者说是我们经验中的世界。第二卷又说，这个同样的世界（也是我们自身所在的世界）必须换一个角度来看待，那就是把它看做意志。以前我们曾把现象/物自体的区别称为叔本华哲学的支柱：现在“作为表象的世界”就相当于“现象”，而“作为意志的世界”就是物自体。但到了第三卷，审美思考的出现导致个人意志行为的中断，并把客体世界转变成永恒的理念现实。最后，第四卷强化了叔本华对于由欲望和行动组成的日常生活的悲观主义观点，提倡消灭人自身的意志，由此通向伦理之善，最终达到某种听天由命的神秘主义救赎。

表象

那么，世界首先是表象。换句话说，世界是把自身呈现于主体经验中的那个东西。叔本华首先阐述了一种唯心主义立场。这种观点认为，我们所体验的物质客体之所以有序，之所以存在，取决于认知它们的主体。他称自己的立场为先验的唯心主义，这是康德的说法。但他也强调他与贝克莱具有一脉相承的关系，因为他在后者的信条“存在就是被感知”中看到了唯心主义最初的真理之光——康德的贡献则在于解释当客体世界由空间、时间和因果关系等必要规则控制时，被感知的事物是如何构成客体世界的。叔本华对经验世界的解释就是他在《四重根》中的解释：经验事物由物质组成，物质充斥于不同的空间和时间，并与其他的时间和空间产生因果互动。不过按照叔本华的唯心主义观点，离开了经验主体，所有这些客体都不会存在。

更具体地说，脱离具有经验的主体，个体事物就不会存在。我们在日常生活中所体验的是不同的事物。一张桌子是不同于其他桌子的个体，一只动物或一个人也是如此。但把世界分为个体事物的有效原则是什么呢？叔本华给出了一个明确而合理的回答：空间和时间中的位置。两张桌子是不同的个体，因为它们处于不同的空间，或者处于不同的时间，或者处于不同的时空。现在，如果你接受这种观点，并和康德一样，认为按照时空结构来组织事物是源自主体，而且这样的组织只适用于现象世界，不适用于自在世界，那么你就会得出结论，个体在世界中的存在方式不同于个体作为物自体的存在方式。如果不是我们主体赋予世界以时间和空间，那么世界就不会分化为个体事物。于是这里就出现了叔本华哲学的两条重要原则：空间和时间是个性化的原则，或者用他喜欢的拉丁文表述，principiurn indi - viduationis（个性化原则）；在“自体”这边不可能存在个体。

叔本华关于唯心主义有四个主要论点。其一，我们不能想象存在于我们思想之外的任何事物，因为“我们在某一时刻想象的……只是一个认

知性存在的智性过程”（《作》第二卷，5）。这使人们想起了贝克莱提出的一个具有争议的论点。贝克莱认为没有被感知到的树是不可想象的。然而，叔本华引用这一论点并没有说服力，因为即使我对独立于我思想之外的世界的想象必须以我的思想为前提，但我所想象的事物——独立于我思想的世界——的存在却并非如此。第二个论点认为，如果怀疑主义行不通，唯一可行的就是唯心主义。怀疑主义认为，我们不可能确切地认识物质事物的存在或本质，因为所有能够确定的都是我们自己意识范围之内的。如果拒绝唯心主义（该观点往后继续），认为物质世界完全存在于主体意识之外，那么就不得不承认怀疑主义的胜利，承认我们永远无法确切地认识物质世界。如果我们想坚持认为我们有资格认识物质世界，认为物质世界具有空间、时间并遵循因果律，那么就必须接受一点，世界不存在于我们的意识之外。

> 叔本华的第三个论点接着主张，实在论——作为唯心论的替代——脚踏两个“世界”，其中一个是多余的。实在论认为，世界应该是存在的，像我们认识的那样，但它的存在又独立于人的认识。现在，让我们暂且从世界中去除所有认知性生物，那么世界上就只剩下无机物和植物。有石头啊，树啊，小溪啊，还有蓝天……但是，随后让我们往这个世界放一个认知性生物。那么，世界就再次将自我呈现在人脑中……这样，对于第一世界而言，增加了一个第二世界。虽然第二世界与第一世界完全分开，但却惟妙惟肖……所有这些看起来很荒唐，因此我们深信，头脑之外的绝对客观的世界——即独立于头脑且先于所有认识而存在的世界，那个我们起初认为已经设想过的世界，原来只不过是已经主观认识到的第二世界，即表象的世界。这恰恰就是我们实际上所能想象的世界。（《作》第二卷，9——10）

叔本华在此涉足的领域，在他前后都充满着比较复杂的争议。至此讨论的三个观点早在贝克莱那里就出现过。但是，这些观点并不是决定性的，原因很简单。实在论者回答“怀疑论”的争论时会说，如果在怀疑论和唯心论之间进行选择，怀疑论更好。接受这种物质依赖于主体而存在的观点以保证认识，代价未免太高。而且该论点只是说，如果说我们具有任何确切的认识，则必须首选唯心论。人们也许认为不存在确切的认识，坚持认为经验世界仍应被视为独立于主观意识而存在。对于第三点，即存在于意识之外的物质世界是多余的，实在论者可以简单地回答说，意识之外的这个世界可能就是那个世界。只有唯心论者想说，意识中物质的图像就已经是物质世界了。实在论者不这么看，他们将独立于我们而存在的世界与我们关于世界的图像明确区分开来。然而，叔本华的一些观点与争论中我们所熟悉的内容相一致，对于批驳一些反对派很有价值。如果实在论既说我们只能确定存在于我们意识中的东西，又说意识之外的世界与我们头脑中建立的世界的图像一模一样，那么就可能遭到他的批评。

叔本华关于唯心主义的第四个论点是他最大的法宝。它建立在主体与客体这两个概念之上，主体就是认知者或体验者，客体就是被认知者或被体验者。表象的世界对叔本华而言需要两者兼有。他有两个宏论：第一，任何东西不可能既是客体又是主体；第二，绝对不存在没有客体的主体，或者没有主体的客体。他正是利用最后这个观点建立了唯心主

义，而且在事实上使唯心主义成为一种显而易见的东西。如果没有主体去体验或思考，就不存在任何体验的客体。但我们为什么必须以这种方式思考时空中的物质客体呢？叔本华就会说，称它们为客体是为了说明它们能够而且确实存在于我们的体验之中。但他又要求我们相信，我们无论体验到什么，其存在都必须只是相对于我们对它的体验而言。这一简单的原理是叔本华的核心立场。由于这一原理，他认为，一旦人们能够恰当地理解唯心主义，就不会对之产生重大怀疑。不过这个原理确实是有问题的。

《作为意志和表象的世界》第一卷用相当多的篇幅讨论感知和概念推理的区别。我们在前一章看到，叔本华认为，我们与其他动物都具有感知能力，但正是概念和推理把我们与动物区别开来。对世界的感知关乎他所称的智性或理解力，他提出概念思维和判断在其中不起任何作用。另一方面，利用概念形成判断，把判断作为前提和结论互相联系起来，如此等等，则关乎他所称的理性。通过贬低理性的重要性，把概念视为或多或少是由直接经验或直觉模糊抽象而来，叔本华为人类思想和其他生物思想之间的密切同化铺平了道路。

意志

我们读完第一卷再读第二卷，会突然发现一种逆转。这主要体现在一个关键问题上。在作为表象的世界里，我是谁？世界在我面前展开，它包含时空中的个体事物，这些事物纷纷在因果律的作用下发生变化——但我自身正是那个主体，该主体与它所经历的所有客体（包括我称之为身体的那个客体）都有所区别。似乎缺了什么。我似乎成了“长着翅膀而没有身体的天使”（《作》第一卷，99），我面对的世界成了我不属于其中的异己。

> 对于这种纯粹的认知性主体而言，身体和所有其他事物一样是一种表象，是诸多客体中的一个客体。它的运动和行为像所有其他认知客体的变化一样，目前为止以同样的方式为他所知；如果不用完全不同的方式破解它们的意义，这些客体对他而言都将同样地陌生，同样地不可理解。否则，他将把自己的行为看做呈现出来的动机的结果，遵循某种永恒不变的自然法则，就像其他客体的变化都有其原因、刺激和动机。但是，他对动机影响的理解，不会比他对任何其他出现在他面前的因果联系的理解更深入。（《作》第一卷，99——100）

叔本华提出这个难题，就是想让我们接受全书的核心思想，下面就揭开它的面纱：

> 然而，这一切并非事实；相反，谜底是针对呈现为个体的认知主体，谜底就是这个词，“意志”。意志，只有意志才是他认知自我现象的关键，向他揭示其中的意义，向他表明他的存在、行为以及运动的内部机制。对于认知主体，这个只通过对身体的认同来作为个体出现的主体，身体是以两种完全不同的方式被赋予的。身体是在对作为表象的智性的感知中被赋予的，是众多客体中的一个客体，会受这些客体规律的影响。但同时，身体还以一种非常不同的方式被赋予，即作为每个人立即就明白的东西，用一个词来指称，就是意志。（《作》第一卷，100）

叔本华的意思是，当我行动的时候（当我做什么事时），我的身体会运动；我对身体的运动的意识不同于我对其他感知到的事情的意识。我是“外在”于其他客体，或者说它们“外在”于我——但我自己的身体以一种独特而亲密的方式表明它是我的。可以这样解释：其他事件只是通过被观察到而发生，而我身体的运动是我的意志的表达。叔本华对意志行为的解释是反二元论的。二元论者认为，精神领域和身体领域是有区别的，意志行为（或意志力）是精神领域的事件，而身体运动是发生于身体领域的不同的事件。叔本华对此表示否认：

> 意志行为和身体行动并非两种不同状态的客观认知，并非由因果关系相联系。它们的关系不是因果关系，两者完全相同，虽然它们是以两种完全不同的方式被赋予的，首先是相当直接的方式，然后是为理解而进行感知的方式。（同上）

意愿、奋斗和努力要被看做我们用身体所做的事情，而不是与我们的身体没有关系的事件。它们在身体现实中表现自己，但也保持着“内在”性，因为我们每个人都以一种直接的、观察不到的方式知道自己奋斗的目标。这样，叔本华所称的“身体的行为”就既不属于彻底的精神领域，也不属于彻底的身体领域，而是具有两面性的单一事件：对于同样是普通经验世界之一部分的某个事物，我们每个人都有“内在”意识，并且这一点能够被观察到。

这种对意志行为的解释是叔本华思想中决定性的一步，因为它把人类主体牢牢置于物质世界之中。如果为目标奋斗就启动了身体，那么，在我们的意志行动时，我们就扎根于客体世界之中。因此，叔本华不能将意志的主体看做身体以外的任何事物。同时，他又反过来说，我们的身体性存在不过是意志行为。只要我们经历恐惧或渴望、喜欢或厌恶等情感，只要身体自身根据营养、繁殖或生存等各种无意识功能产生行为，叔本华都洞悉到意志在证明自己——不过是在一种新的广泛的意义上。他想要表明的是，普通的有意识的意志行为在本质上与许多其他启动身体或部分身体的过程毫无区别。不可否认，意志行为包含有意识的思考——它包含身体因智性中的动机而导致运动——但对于叔本华而言，这在原则上跟心脏的跳动、唾液腺的激活或者性器官的唤醒毫无差异。在叔本华看来，所有这些都可被看做个体组织在表现意志。身体本身就是意志；具体而言，身体是生命意志的表现，是一种盲目奋斗，一种位于有意识的思维和行为层面之下的盲目奋斗，其目的是保存生命，再次孕育生命。

这一有趣的想法包含于一种更为广泛的主张中，即整个世界本身就是意志。正如我的身体运动有着客观经验未能揭示的内在性一样，世界的其他事物也是如此。叔本华想寻求一种让自然界所有的根本力量变为同质的解释，并认为科学天生是不能令人满意的，因为科学总是说着说着就没了声音，它解释现象的行为，却说不出现象的本质或隐藏的内在

特征。它对自然的统一解释是，所有自然过程都是意志的表现。这初看起来有点异想天开——但我们应当注意叔本华的告诫：他大大地扩展了“意志”这一概念：

> 迄今为止，自然界任何具有意志的奋斗力量或操作力量，其内在本质的同一性都还没有得到认识，因此，诸多同类而不同种的现象还没有得到认可……所以，指称这“类”概念的词语尚无法存在。因此，我用最重要的种来命名类，对这些种的直接知识离我们最近，可以引导我们间接认识所有其他事物。但任何未能按要求引申该概念的人将永远处于误解之中。（《作》第一卷，111）

所以，我们不能头脑简单地把“意志”从人类行为迁移到整个自然。它只是在还不存在任何合适词语的情况下充当最方便的术语。然而，叔本华哲学的这个方面让人费解。什么是对意志概念“按要求引申”？可能这是对意义的引申：如果“意志”现在具有新的含义，可能会避免叔本华说些荒唐的话。但对这种想法不应该作过于宽松的理解。例如，叔本华坚持认为“意志”与“力量”不可通用（《作》第一卷，111——112），而且问题并非只是“语言上的争论”。通过声称所有过程都是意志，“我们事实上把某件鲜为人知的事当成了为人熟知的事，其实也就是当成了我们立刻完全知晓的那件事”（《作》第一卷，112）。把意志行为归入力量（或者能量，前面也提到过）之下并非叔本华的本意。有关意志的整体原则之所以对我们有所教益，只是因为我们从自身行动中对何为意志行为有了一定的理解。另外一种解释是，叔本华把“意志”的意义固定了，只是放宽了它所指现象的范围。他的确说过在力学中，“求索表现为地球引力……溃散表现为接受运动”，以及类似的话（《作》第二卷，298）；他准备着用惊人的话语来谈论“洪水奔流而下的强大的、不可抗拒的冲击力，磁铁始终指向北极的毅力和决心，铁器飞向磁体的迫切渴望”（《作》第一卷，117——118）。这又当如何理解？如果从字面来理解，不免令人难堪。但这里他可能在做一件更为玄妙的事情，试图通过修辞手段告诉我们自身与自然的亲缘关系：无机世界的行为在一定程度上“像人的欲望那么强烈”，所以“我们不用发挥过多的想象力就能再次认识我们自身的内在本质，即便它非常遥远”。但这并不是说铁真的渴望什么，或者说大水奔流是因为它想要奔流。

我们通常称做意志行为的东西应该是认识世界的明确路标。因此，“意志”必须仍然在运用于人类行动的意义上进行理解；然而，我们必须扩展其意义，至少扩展到不至于野蛮地认为世界上每一个过程背后都有一个思想、一个意识或一个目的。在很大程度上，叔本华让我们相信，世界是盲目地运行的，“以一种枯燥的、片面的、不可改变的方式”运行——每个人类个人意志的许多表现也是如此。下面这段话非常清楚地说明了叔本华的观点：

> 只有意志是物自体……它的所有表象、所有客体就是现象、可见性、客观性。它是每一个具体事物最深层的本质、核心，也是整个世界的本质与核心。它出现在自然界每一种盲目行动的力量中，也出现在人们刻意的行为中。两者之间的巨

大区别只与表现的程度有关，与表现的内在本质无关。（《作》第一卷，110）

这当然意味着，自然中的各种力量，那些与意识目的相关和不相关的力量，必须被理解成某种形式的奋斗或对目的的追求，即使是非常微弱的形式。

这种学说还有两个特质值得注意。首先，如果意志是物自体，它就不是存在于时空中的某种东西。时空只是主体强加给作为表象的世界的结构，而物自体是在作为表象的世界被忘却时所遗留的东西。既然叔本华认为时空是个体化的原则，那么物自体就不能分裂成独立的个体。除了表象、空间和时间，只有整个世界才应该被视为意志。其次，作为物自体的意志与日常经验世界的事件之间不可能存在因果关系。因果关系也只是在个体物质事物发生的经验变化这一层面上起作用，在物自体的层面上不起作用。康德似乎要求物自体能够对我们产生因果影响，有些类似于某个经验客体，而叔本华充分地意识到，这种观点正是许多同时代的人接受康德思想的绊脚石。叔本华自己回避这个问题，从不认为作为物自体的意志是一种原因。但是，自在世界与我们经验认识当中的事物和事件之间又是什么关系呢？叔本华有时会谈到经验实际中意志的“表现”，但他喜欢用的术语是“客体化”。这意味着世界呈现给我们的只是我们所能体验到的那一面。我们不得不把单一意志和它在纷繁现象中的客体化看做硬币的两面，即同一世界的两个方面。

Die Welt

als

Wille und Vorstellung.

Von

Arthur Schopenhauer.

Dritte, verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage.

Erster Band.

Vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält.

Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?
Goethe.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1859.

图6《作为意志和表象的世界》书名页

这里一个重要的问题是物自体的可知性。叔本华的意志论是形而上的。对他来说，形而上学解释了实在的根本性质，但形而上学把经验资料用做唯一可能的指南："世界之谜的答案必须来自对世界自身的理解……形而上学的任务不是忽略世界存在于其中的经验，而是彻底地理解它，因为内在与外在经验肯定是所有认识的主要泉源。"（《作》第一卷，428）严格地说，我们的认识再多，也只能局限于内在与外在经验的现象。所以我们不会——也不能——认识纯粹的物自体。我意识到自己正在进行中的意志行为时，我所认识的是意志的现象表现，不是物自体。然而，正是这种对我自己的意志行为的认识才是认识整个自在世界的关键。但如何认识呢？

我们知道，叔本华拿物质客体世界的经验与对人自身意志行为的"直接"意识进行对比。有时，他认为后者似乎直接就是对物自体的认识："我的身体是我认识的唯一的客体，我不仅认识它表象的一面，而且认识它被称为意志的另一面"（《作》第一卷，125）；"每个人都发现他自身就是这种意志，世界的内在本质就由它构成"（《作》第一卷，162）；"一种源自内部的方法能让我们看清事物的那种真实的内在本质，这种本质我们从外部无法洞察"（《作》第二卷，195）。这可能在暗示我们内心与物自体直接的认知性接触，还可能暗示我们可以进一步推测世界上万事万物都有一个类似的内在本质。但我们一定想知道，如果物自体是绝对不可知的，这又如何能实现？叔本华比较慎重时就说，我们"立即"认知的意志行为是一个时间中的事件，因此是我们表象的一部分，而不是物自体。但是，他还说，虽然物自体"不是赤裸裸地出现"，但在我们对行动的"内在"意识中，已经"在很大程度上揭开其面纱"（《作》第二卷，197）。在我们对自身意志行为的意识中，我们仍然站在表象和物自体之间二分的这一边，但我们可以说我们距离认识物自体更近了。但这仍然麻烦。如果对我们意志行为的认识是我们最接近物自体的认识，即便在这里也不能直接认识它，那么，我们宣称认识到它是什么的真实基础是什么呢？

作为形而上学的运用，叔本华的意志作为物自体的学说有着明显的缺陷，有人甚至怀疑他是否当真——也许意志只是一个用来解释广泛现象的概念，不应该引申到不可知的物自体？另一方面，如果这是他的全部立场，那么他不可能像他明确打算的那样揭开"谜底"。鉴于这些问题，他的形而上学理论追随者寥寥无几就不让人觉得奇怪了。然而，如果就此打住，未免目光短浅。叔本华更为严格限制的生命意志的概念是一种有趣而有力的思想，抓住了能观察到的人类和动物行为的特征。他的意志在人类中自我表现这一观念，以及他发现的我们为意志所统治但又逃离意志的对立性，使他得以给我们生活的很多领域赋予新的含义，这一点我们稍后就将看到。这使他能够把思维过程解释为具有一种有机的、指向生存的功能，能够说明无意识力量和感情对智性的影响，能够指出我们把自己描绘成理性的个体思想者在某种意义上只是幻想，能够把性作为人类心理的核心，能够解释音乐的力量和美学体验的价值，并

认为日常生活不可避免地无法圆满，从而提倡抛弃个体欲望来与我们的存在达成和解。对后世哲学家、心理学家和艺术家产生最大影响的正是这些应用，而不是物自体就是意志这种枯燥的形而上的言论。

第四章
意志、身体和自我

身体和意志的统一

叔本华宣称的“我的身体和意志是一体的”（《作》第一卷，102）有许多不同的解释。首先，我们前面已看到，它是指意志的行为就是身体的运动。对此叔本华立场坚定，他说：“意志的每一个真实、真正、即时的行为也同时并直接是身体的一个明显的行为。”（《作》第一卷，101）虽然有些不合常理，但这意味着没有任何一种事物像意志行为一样，离开了人的肌肉和神经的正常运转就不能实现。（叔本华是否认为如果中风患者的身体不能按照其意愿来活动，这些患者就没有真正产生过意志呢？）但是叔本华是在试图废黜精神和物质之间的传统对立，而代之以一种意志和智性、理性之间的对立。知觉、判断和推理均是他所称的表象的功能。我们观察事物的一种状态在客体世界中的存在方式，判断它是应该被改变还是应该被保留，并形成行为意图。叔本华的主要观点是这些都还不是意志行为。知觉、思想和意图的活动是可能引发意志——也就是身体——产生行动的截然不同的预备事件。他淡化了意志行为和身体活动之间的区别，转而关注对客体世界的表现与其中的以实现目标为指向的运动状态之间的显著差异。

叔本华关于意志与身体统一性的另一个论据是，几乎所有对身体有影响的事物都引发意志的某种反应，反过来，一旦意志被激发，就总是会出现身体上的表现。以意志为主题列一个精神状态的清单可以包罗广泛：

> 一切欲望、奋斗、祝愿、要求、渴望、希望、热爱、欣喜、欢庆，诸如此类，不亚于不情愿或抵制，一切厌恶、逃避、害怕、愤怒、仇恨、哀悼、遭受痛苦——简言之，一切情感、激情。因为这些情感和激情都是人自身意志的冲动，有些微弱，有些强烈，剧烈、猛烈或比较平静，而人的意志有的遭到压抑，有的得到发泄，有的得到满足，有的又得不到满足。尽管它们变化多端，但都与意志目标的实现与否相关，与对憎恶对象的忍耐和克服相关。因此，它们是同一意志的外在感情流露，该意志活跃在决策和行动中。（《论意志的自由》，11）

叔本华承认，有时，当身体感官受到影响，我们的反应是中性的，并不以上面任何一种方式触发意志——但这种情况非常少见。多数情况下，这样的一个事件在一定程度上让人感到痛苦或者愉悦，乐意或是烦恼。同样，当我们处于叔本华那个清单上的任一种精神状态时，身体都会出现一种伴随特征：心跳加速，脸色煞白或是满脸通红。所以“每一次猛烈的、过度的意志行为，换言之，每一种情感，都会直接而即时地引发身体变化，影响它内部的活动”（《作》第一卷，101）。对叔本华来说，这些想法有助于说明身体和意志的同一性。从叔本华所说的更宽泛的意义上来看，它们的确至少表明在身体存在和意志行为的经验表现之间存在紧密关系。

引起身体运动、产生于有意识思维中的表象就是叔本华所说的动机。我们同其他感知世界的动物一样有一些相同的动机。比如，猫因为感知到天敌或者食物而做出的行为就被叔本华归为由动机引起的意志行为。相反，人类是不同的，不仅感知动机，理性动机也可以引起他们的行为：通过概念化地表现事物，我们推理出应该做什么，这个过程是促使我们行动的原因。猫因为觉察到食物并感到饥饿就可能吃东西，而人吃东西则是因为他作出判断：这样做是最好的行动方式。但是意志行为在这两种情况下都以相同的方式通过身体活动表现出来。在叔本华看来，不同的意志行为真正的区别在于引起它们的原因。他区分了三种基本的原因，分别是动机、刺激和纯粹简单的原因（例如机械和化学变化中的原因）。

至此“意志行为”一直代表一系列具有身体表现的精神状态，包括积极奋斗、各种情感，以及快感和痛感。但是意志在身体上的一些表现我们根本不该称之为精神状态，而是一种甚至连其他较低等自然生物也具有的东西。植物对光线、水分、重力等以一定方式作出反应。它们并不实施行为，它们的活动和改变也不是由动机引起的，原因很简单，它们不具备用来感知的思维。导致植物向阳行为的是刺激，而不是动机。然而，叔本华还是愿意将这种植物行为看做意志的一种体现，他认为，即便不存在有目的性的思维，这种行为也只能被理解为具有目的指向。叔本华将意志归为身体活动，认为意志不同于表象，于是他发现植物对刺激的反应活动与猫及人的动机活动之间有密切联系。很明显，人类和动物也会对刺激作出反应——瞳孔无意识地收缩即是一例。在叔本华看来，这一情况同样是意志的一种表现——尽管这并不是意志行为，因为它不是由对世界的有意识的表象引起的。

生命意志

意志这个概念在叔本华那里并不局限于身体对动机和刺激的偶发反应，因为他宣称“整个身体只不过是物化了的意志”（《作》第一卷，100），意思是身体生长和发展的方式，以及它各部分的组织方式都揭示了一条为目的奋斗的原则，一条“盲目”起作用的原则：

> 牙齿、食道和肠道是物化了的饥饿感；生殖器是物化了的性冲动；能抓取的手和灵活的脚则对应那些它们所表现的意志的较为间接的努力。（《作》第一卷，108）

身体运转的基础和解释这种运转的东西，其实也就是身体本身的存在，是它的生命指向性——叔本华称之为生命意志。叔本华是在大胆地寻求一个假设，以解释所有生命形式生长、运转和发生行为的方式。

很容易想到的是，“生命意志”这个观点是错误地建立在自然界存在目标这个观点之上的。但是，尽管叔本华表明“目标”或“目的”是通过各种行为模式和具体器官的运转来实现的，他显然还是认为有机体不怀有

任何有意识的目标——因为意志的运作是“盲目”的：

> 从动物的本能和机械技能上我们同时看到，意志在不被任何知识引导的情况下同样活跃……一岁大的鸟没有蛋的概念，它却为之建了一个巢；幼小的蜘蛛没有猎物的观念，但它却去织网；蚁狮第一次挖洞做陷阱时对蚂蚁没有任何概念……甚至在我们身上，意志也以多种方式盲目地运作；在不受知识引导的我们身体的所有机能中，在身体所有关键过程和生长过程中——消化、循环、分泌、成长和繁殖中，意志都以多种方式盲目地运作。（《作》第一卷，114——115）

所以，尽管表面看来肤浅，但叔本华并不只是想从人格化的层面上理解自然。虽然他要我们用首先适用于我们自己的概念去阐释这个世界，但生命意志这个概念则起到将人性从不同于自然界其他生物的特殊地位降级的作用。首先，那种“盲目”的力量在我们的身体中和在自然界中一样运作：并没有任何有意识的意志行为来控制我们生存并繁殖生命。其次，甚至在有意识、有目的的人类行动的意志行为与在其他地方起作用的生命维持机能和本能之间，也存在着一种紧密的连续性。我们追求配偶，养育后代，是为与其他动物相同的本能所驱使。叔本华还将人类的感知、理性和行动能力视为一种涵盖面更为广泛的原则的分支，这种原则使得昆虫筑巢，羽毛生长，细胞分裂。在这方面，生命意志看似一个相当有前瞻性的概念。另一至关重要的特征是，叔本华坚决反对把自然看做具有外在的或是神性的目的。即使“单一的意志”贯穿现象的多重性而表现出来，也只是意味着一切行为都属于同样的奋斗或目的指向活动。一切生命形式都向着生命奋斗，但是自然界并不存在协调一致的目的，存在的是通常与达尔文主义紧密相关的无目的性和冲突。叔本华嘲笑那些认为世界具有神性的“泛神论者”和“斯宾诺莎主义者”，但是他“压根不明白为什么存在这偌大的悲喜剧”（《作》第二卷，357）。

另一方面，叔本华确实相信世界上多种多样的生命物种和非生命物种是永恒的、静止的。并不是只存在个体，那些我们碰巧归类为蚂蚁、橡树或是磁场的事物。其实，每一个体都属于一个种类，这些能够存在的种类是固定的。所以，虽然个体事物在时光中来来去去，但蚂蚁或是橡树，作为一个种类，则是经验现实的一个永久的特征。叔本华表达这一观点有两种方法，他多次重复提到。一种是说意志（物自体）以一系列的等级来表现或是物化它自身。另一种是说这些表示种类的蚂蚁和橡树等是理念，或者是他常说的“（柏拉图的）理念”。我们能拥有的最客观的知识大概就跟那些“固定在物质自然界中的”持久形式相当。这样的客观知识并不在于认识赤裸裸的物自体——这是不可能的，而在于认识那些我们可以经历的事物的永久模式。

下面这段话很好地表明了叔本华如何在自然界运用他的生命意志学说和理念秩序的观念：

> 自然界中随处可见竞争、奋斗和胜败的交替……意志物化的每一个等级都为物资、空间和时间而战……这一普遍的冲突在动物王国表现得最为明显。动物以植

物王国为自己的给养来源，而在动物王国内部，每一种动物又是其他某种动物的猎物和食物。这意味着，既然每种动物只有靠不断地淘汰其他动物才能维护自身的存在，表现一种动物理念的物质就必须让位于另一理念的表现。因此，生命意志通常是以饱餐自身而存在，它就是自己的养料，以不同的形式出现，直到最终人类征服了其他所有生物，将自然看做是为供他使用而制造的。（《作》第一卷，146——147）

智性——意志发展的结果

现在我们来到叔本华观点的一个重要阶段，其重要性无论怎么高估都不算过分。他宣称我们关于经验世界的所有知识都是我们所属的这种有机体的产物。知识及其客体的结构取决于它的主体碰巧成为的生命意志的表现。读者在作为表象的世界的入口所了解到的一切，控制着我们经验客体的时空形式和因果关系，还有我们能通过抽象从客体中得到的概念和判断——所有这些都只是一种表象，下面隐藏着我们本性的驱动力：意志。我们成长为可以感知、判断和推理的生物，是为了实现生命的目标：生存、获取养料和繁殖后代。在叔本华的叙述中，这是人类主体的命运中一个显著的变化。我们引以为荣的认知能力似乎突然成了一种方式，某个特定的物种会用这种方式来控制影响它的环境，以促进自身的幸福：

个体生命及其繁殖取决于一些目标的实现，而（智性）就是为了理解这些目标而存在。但是这样的智性绝不是注定要阐释独立存在于认知者之外的事物和世界的内部本质本身。（《作》第二卷，284）

为建立这一理论图景，叔本华不得不既要声明所有的生物功能都是生命意志的表现，又要声明知识、知觉和推理是生物功能。为此，他支持一种非常直截了当的唯物主义思想：思维的状态即是大脑的状态。如果不从自我意识的观点来看待我们的思考和感知过程，而是以一种“客观”的眼光来看，我们必然得出结论说，它们“不过是大脑这个内部器官的生理功能”（《作》第二卷，273）。时空中的这整个个体客体的世界仅仅是由我们的表象组成的，而表象是大脑的功能。所以，大脑，这个“头骨中的柔软髓状物”支撑了整个客体世界——叔本华关于精神状态的唯物主义论述与他的理想主义结合，产生出这样的论断：个体事物的经验世界是大脑功能的产物。因为害怕说出这类事物，过去的人们发明了非物质的灵魂这个概念，但是叔本华却没有丝毫畏惧：

我们毫不畏惧地说，这个柔软的髓状物就像每一种植物或是动物的一部分一样，也是一种有机结构，它和所有那些在我们非理性兄弟的次等头颅中偏安一隅的较卑微的亲戚一样，甚至和那些毫无理解力的最卑微的生物也一样。（《作》第二卷，273）

最后，大脑是一个生物器官，所以也不能脱离叔本华的生命意志观

念：客观感知的认知意志就是大脑，如同客观感知的行走意志，就是脚；抓取的意志，是手；消化意志，是胃；主育意志，是生殖器，凡此种种。（《作》第二卷，259）

所以，他的立场是：我们关于经验客体的知识能力属于大脑的机能运转，大脑是身体的一个器官，而身体的所有器官为了繁殖生命得到了发展。因此我们大肆吹嘘的知识只是我们自己的一个派生的特征；我们身上首要的要素是在身体这个整体中自我表现的意志。有意识的行动是由对世界的感知和有关世界的推理引发的，这只是我们身上的这种意志被启动的一种方式。人类的个体主体不同于世界上其他奋力生存的生物，只是由于他或她的大脑的特殊组织结构产生了自我意识和推理。但是这些能力只是冰山一角，冰山的主体是意志。不管愿不愿意，我们都会被意志所驱使，陷入冲突、痛苦和挫折的困境。叔本华仍抱有超越这个困境的希望，但是，我们下面将看到，我们只有中止身上的意志或者令其自我背叛，才能充分发挥智性的最大潜能。知识必须最终“抛弃它的枷锁，从意志的所有目的中挣脱出来，纯粹为它自己而存在，只充当一面反观世界的明镜”（《作》第一卷，152）。但这种情况很难出现。

自我

我是什么？叔本华会说我是世界上的一个个体，是一个有生命的躯体，属于某一拥有意识、能够行动的物种。这样一来我怎么能够思考自身呢？对此他却语焉不详。在他的哲学中，自我被相继看做经验与知识的主体，意志和行动的主体，生命意志的身体表现，以及一面反映永久现实的纯粹的镜子。有时，好像这些不同的概念在争夺第一把交椅。这种主体客体二分法是《作为意志和表象的世界》整本书的出发点，在这里显得尤为重要。如前所见，他解释说主体是认知者，客体则为主体所认知。但是这必然使我们感到疑惑：主体是什么？

对叔本华而言，表象的主体是一种单一的意识，在这种意识中，多种不同的客体经验统一在一起。物质性的事物和概念性的思想在主体看来是表象。但是主体本身是思考着和感知着的“我”，与被思考和被感知的事物是相对的。理解这一点很重要，即叔本华的表象的主体不属于客体世界的任何一部分。它根本不是一种事物。它不存在于时空中，不与客体发生因果关系，不可见，不等同于身体，甚至不等同于人类个体。他特别喜欢将主体比喻为一只眼睛，能看到外部世界却不能看到它自己，或是比喻为光线在凹透镜聚焦的无广延性的点。主体是经验汇聚之所，但它本身绝不是经验的客体：“我们从不知道它，但是它正好就是只要存在知识就能认知的事物。”（《作》第一卷，5）这样看待主体的不只叔本华一个人。他的这个观点有康德思想的影子，后者曾提出自我意识（知觉）的纯粹“我”的概念；另外，叔本华说，“神圣的《奥义书》中的优美章节提到：‘它是人看不到的，但能看到万物；它是人听不到的，但能听到万物；它是人识别不了的，但能识别万物’”（《四重根》，208）。维特根斯坦后来借用了叔本华不能看到自身的眼睛这一意象和主体不是世界的一部分这一观念。

叔本华对这个纯粹的表象主体的态度是矛盾的。一方面，他说“每个人发现他自己就是这个主体”（《作》第一卷，5）。我们不仅意识到我们所思考、感知的事物，而且意识到那个会思考和会感知的存在。另外，他表示，我们不可能不想到那个会思考和感知的东西有别于它所意识到的所有客体——甚至是身体，即“客体中的客体”。但是，同时我们每个人又都是一个不同于别人的个体。每个人都与物质世界的某一特定部分紧密相连，而且，作为行为或意志的主体，每个人必须是一个血肉之躯。看起来我们同时是两种主体：意志行为的主体，它本质上是被体现的；以及认知主体，它是客观认知万物的，包括认知自己的身体和意志行为，它也是完全徘徊于个体事物的世界之外的。我们关于自我的概念也许应该加以分割。但我们认为思考和感知的“我”与行动的“我”是一体的，同一的。叔本华称之为“超凡的奇迹”，声称“意志行为的主体和认知主体的同一性是由于……‘我’这个词包含并表明了这两者，它是世界的节点，因此是无法言表的”（《四重根》，211——212）。

人们也许认为，叔本华无意间批驳了他自己的非客体的纯粹主体这一概念。因为他承认，这个概念充其量只是提供了一种不完全的、令人不解的思考自我的方式，他说很难解释“我”是如何能够同时指涉纯粹主体和行动的、物质性的身体的，他甚至不得不援用“奇迹”这个概念来解决这个问题。我们也可能无法相信我们确实“发现自我”是纯粹的认知主体，或是相信这根本只是一段关于自我意识的哲学论述所需要使用的一个概念。但是，叔本华的这些难题不只是他自己的无能为力——它们深深陷入了久久解不开的困惑。我们每一个人不仅仅是世界上的一个客体；我们需要一些解释，为什么人会意识到自身的存在，为什么既存在于自己的经验“内部”，又好像与世界上其他事物不同。叔本华不是二元论者：他避免一切认为灵魂、精神或非物质物体是构成现实的一部分的观念。现实是物质的，我们每一个人用“我”来指涉的东西部分地是这个世界的一种主动的物质事物。但叔本华显然是正确的，他说问题并没有就此结束。有一点似乎是真的：我不知怎么就“发现自己是主体”，无论我们多么确切地解释它。一些哲学家最近表示，要协调关于我们自身的“主观”和“客观”的观点，存在着一个根本的甚至是不可逾越的问题。叔本华揭示的这个潜在难题是一个重大哲学问题。

关于自我的不同观点本来就斗争激烈，在叔本华作出智性运转是大脑的机能这一唯物主义的解释、提出个体身体是生命意志的表现这一学说之后，这种斗争越发激烈。

> 智性存在于自我意识中，因而是主观的，它又在其他事物的意识中表现为大脑，因而是客观的。意志存在于自我意识中，因而是主观的，它又在其他事物的意识中表现为整个有机体，因而是客观的。（《作》第二卷，245）
>
> 作为一个不可分割的点，大脑活动（或知识主体）的焦点确实是很简单的，但它并不因此就是一种物质（灵魂），而仅仅是一种状态、状况……这个认知的、有意识的自我与意志相关，意志是它外在现象的基础，就好像位于凹透镜焦点上的形象与镜子本身的关系；而且，正如那个形象，它只有一个受限制的，其实恰当地说仅仅是表面的现实。它根本不是绝对的第一物质（像费希特教导的那样），它本质上是第三物质，因为它以有机体为前提，而有机体又以意志为前提。（《作》第

二卷，278）

这里我们需要提取两个不同的要素，一是叔本华的唯物主义，一是他认为意志是我们的本质的观点。

我们既可以主观地看待自我，也可以客观地看待自我。如果我们客观看待自我，把自我看做出现在经验世界的事物，那么根据叔本华的观点，唯物主义就是最合理、最连贯的立场。单纯而简单地做一个唯物主义者可能会导致“片面”（《作》第二卷，13），因为唯物主义绝不可能恰当地解释成为一个经历并理解世界的主体意味着什么这个问题：“唯物主义是一种主体哲学，主体忘记了考虑自己。”但是真理的一个方面是我们可以客观地把自己描述为居住在这个经验世界的事物，此处唯一的选择就是设想我们自己是时空的物质占有者，受制于因果法则。所以，我们从一个角度称之为思想和知觉的东西，从另一个角度就成了物质大脑和神经系统的过程。从这个客观的角度看，我们认为自我是主体，但这个主体——用叔本华最极端的话来说——“只是表面的”。

如何将关于自我的主客观看法结合起来是一个悬而未决的问题，但即便是这个问题也还不是叔本华带给我们的全部困境。因为大脑和有机体不仅仅是一个无活动力的物质现实的一部分。它们本质上是盲目意志的表达，能够使生命存在、繁殖。意志是根本，意志之下才是主体和客体的区分。意志和表象之间的更大对比在此得以重申。表现的主体和被表现的客体在一定意义上都是虚幻的，因为在自在世界中主客体之间的区分并不存在。即使我这个主体消失，所有组成我的经验的个体客体也随我而去，意志自身仍会存在，继续奋斗，继续产生新的生命形式。对叔本华而言，关于自我的最根本的观点是，这同一个意志将在产生了我这个主体的身体有机体中继续奋斗。

第五章
性格、性和无意识

意志和智性

对叔本华而言，人最基本的要素是意志。智性只是第二位的；叔本华将智性解释为生命意志在大脑和神经系统中的一种特殊表现，“只是为意志服务的一个工具”（《作》第二卷，205）。叔本华创造出很多意象来解释智性和意志的关系，他最喜欢的意象是一个视力正常的瘸子被一个身体强壮的盲人扛在肩上。智性是有意识的，是我们观察世界的窗户，但是引导我们行为的驱动力却深藏于精神之中，藏于身体或者说是人这个有机体之中。意志至上论有多种用途，广义上都属于心理或伦理层面。叔本华在某些方面是20世纪无意识的观点和性影响人的行为等观点的先行者，两者均源于他对智性和意志的对立性的思考。他的伦理学也依托于这样一种观点：使个体成为他自身的那个核心并不是智性，而是永久的、潜在的意志。

我们再次发现，个体对他或她的身份意识是不确定的。自我是介于意志和智性之间的混合体。尽管从客观上讲，智性也是意志的一种表达，但在我们自己的自我意识中，我们能够将智性区分出来，作为我们被有意识的知觉和思维所占据的那一部分。这一分裂的主观征候表现为我们可能意识到的多种冲突和控制：智性与意志之间的一种“表现在人身上的奇特的相互作用”（《作》第二卷，207）。例如，意志是我们身上相对原始的部分，还没有先进到以不同于真实信念的方式对假想的观念作出反应：

图7《作为意志和表象的世界》第二卷手稿摘录

如果……我们独自一人，思考个人事务，这时一个栩栩如生的画面出现在我们面前，比如就在眼前的危险的威胁，以及可能出现的不幸后果，焦虑会立刻涌上心头，血液也停止流动。但是如果智性接下来转而考虑可能出现相反的结果，并允许想象力在我们面前描绘出一幅夙愿得偿的幸福情景，所有脉搏就会立刻因欣喜而加速跳动，心也会变得如羽毛般轻盈，直到智性从梦中醒来……我们看到，智性一旦奏响它的旋律，意志一定闻之起舞；事实上，智性使意志扮演了一个孩子的角色，照看这个孩子的保姆兴之所致，时而唠唠叨叨，时而讲故事，一会儿讲高兴的事，一会儿说伤心的事，孩子的情绪也随之千变万化。（《作》第二卷，207——208）

另一方面，我们对世界的普通体验中充斥着来自意志的肯定或否定意义：

在对世界和生命的即时感知中，我们一般仅从关系的角度看待事物……我们看房子、船只、机器等等，都是考虑它们的用途和适用性……我们想想，种种情感或激情在多大程度上模糊、篡改了知识，事实上，一点点的好恶就让我们的判断乃至我们对事物的最初感知都会产生扭曲、色差和歪曲。我们回忆一下，当我们因为一个圆满的结果而欢欣鼓舞，整个世界会立刻披上一层明亮的色彩，仿佛在对我们微笑，反之，当忧虑和悲哀压迫我们，世界会变得黑暗阴沉。我们再来看一看，甚至一个无生命的事物，由于它恰好是我们所憎恶的事件中的工具，也会显得面目可憎，例如绞刑架、关押我们的堡垒、外科医生的工具箱、带走我们心上人的长途客车，等等。（《作》第二卷，372——273）

我们倾向于不以“纯粹”的方式来使用智性。我们的经验和思维面对物质世界的方式是由意志驱动的——对叔本华来说，这进一步证明了他的意志是人类最根本因素的观点。他举出很多别的例子来说明意志持有偏见：

我们的优势，无论是哪一种，都有一种凌驾于我们判断之上的相似的神秘力量；与它一致的东西我们就觉得公平、公正、合理……一个想象的成形的假想，会使我们对所有能证实它的东西目光灼灼，对所有与它相悖的东西视而不见。与我们的政党、计划、愿望、希望相违背的东西，常常不能为我们所把握和理解，但是其他人却看得清清楚楚。（《作》第二卷，217——218）

任何希望把大脑描述为一个纯粹知觉和推理的中心的人，都必须推翻叔本华（根据传闻轶事、一般观察及内省）提出的大量反证；他认为我们的经验大部分被符合我们自己目的、本能和情感需求的东西所支配。

叔本华表现非凡洞察力的地方是在他的下意识理论，这是他的意志理论中更重要、更有影响的一个方面。既然意志独立于我们对现实的有意识再现而运行，它就可以被归为欲望、目的和感情，这些虽不是思维主体有意识怀有的，但却能控制他或她的行为。他举出一个例证（他称之为“琐碎”、“荒唐”，然而“触目惊心”），我们计算自己的财务状况，“经常会犯一些对我们有利的错，而不是对我们不利的错；这样做确实不掺杂一丁点不诚实的意图，只是我们无意识中有一种希望减少债

务、增加存款的倾向”（《作》第二卷，218）。但这只是一个普遍原则的小范例。叔本华说，智性时常被排除在“它自己意志的秘密决定”之外。我不是有意识地决定我希望在一个特定场合发生什么，但是看到某种结果，我会感到“一种欢欣鼓舞，一种难以抗拒的喜悦扩散至我的全身……我自己也很惊奇……直到这时我的智性才认识到意志早已牢牢地控制了这个计划”（《作》第二卷，209）。

意志在这里是个体心智的一部分，尽管它始终处于有意识的智性视野之外，它仍然采取态度，引导公开的行为。叔本华甚至认识到一种类似于弗洛伊德许久之后提出的压抑论的过程：

> 这个意志……最终显示出它的至高无上。它的至上是通过禁止智性出现某些表象，完全制止某些思路的产生来实现的，因为它从同一的智性得知，换句话说，体验到它们会在它内部引起前面描述过的任何情感。于是它抑制、限制智性，强迫它转向别的事物……我们时常不知道我们渴望什么，害怕什么。我们能够长久地怀有一种渴望，而无须自我承认，甚至也无须清醒地意识到它，因为既然我们对自我的好的看法会因意识到这种欲望而不可避免地遭受损害，智性就不会去了解关于它的任何东西。但如果这个愿望得偿，我们就会从我们的快乐中认识到这就是我们渴望的，虽然不无羞愧之情。（《作》第二卷，208——210）

在另一段有趣的段落中，叔本华认为这种机制导致某些形式的精神失常：

> 每一个新的不利事件都必须被智性同化……但是这种过程本身常常是痛苦的，大部分情况下是缓慢的，不情不愿的。然而，要想保持心智健全，这种过程必须每次都能得以正确执行。反之，如果在一种特定情况下，意志对一些知识的接受所表现出的抵抗和反对达到了这样一个程度……以至于某些事件或状况出于智性原因被完全压制，因为意志不能忍受它们的出现，而且，如果因此产生的鸿沟因必要联系而被任意填充起来，我们就会精神失常。（《作》第2卷，400）

性与性别

叔本华夸大其词地说，他之前所有的哲学家都“忽视”了性爱［“我是前无古人”（《作》第二卷，533）］，而他尤其对柏拉图的贡献不以为然，这是没有根据的（《作》第二卷，532）。然而，能如此直言不讳地谈论性，把性作为自己哲学的重要基石，叔本华又一次显示了他非凡的前瞻性。在他看来，性时刻存在于我们的思想中，“这一公开的秘密在任何地方都不能被清楚地提出，但却在所有的地方一直被认为是头等要事”（《作》第二卷，571）。“它几乎是人类所有努力的最终目的；它对最重要的事务产生不利的影响，时时干扰最严肃的工作。”（《作》第二卷，533）以上这些在叔本华的理论中毫不为奇。性交的冲动是人类存在的真正核心，这种本能是生命意志在我们身体中最直接、最强有力的表现：“生殖器，”他乐于这样告诉我们，“是意志的焦点。”

叔本华将本能解释为这样“一种行为，似乎与一种目的或目标的概念

一致，但又完全没有这样一种概念”（《作》第二卷，540）。性行为和性解剖以一种类似目的的方式指向生殖。当然，生殖有时也可能是有意识的目的，但在他或她的行为表现出本能这个意义上，个体有意识的目的就无关紧要了。叔本华认为，性活动及其复杂、广泛的环境所指向的生殖“目的”实际上就是人类这个物种的一个“目的”，是一种自我生产的内在动力，个体只是充当其载体而已。个体对性目标孜孜以求，反映了这一潜在的物种目的的重要性。

所以叔本华认为，个体性行为完全听命于一种非人的力量。对此他最惊人的提法是，一个尚未孕育的后代的生命意志将一对男女伴侣吸引到一起。他们认为自己的行为是完全出于自己的兴趣，出于对另一个个体的个人渴望，这种观点是一种“妄想”（《作》第二卷，538）。这种妄想本身是“自然可以达到它的目的”的一种方法。由此看来，世世代代诗歌中颂扬的“对爱情的渴望”，其实是情人的身外之物，于是也就具有个体难以控制的强大力量：

> 这种渴望使无穷的完美幸福这一概念与对一个确定女人的占有紧密相连，使不可言表的痛苦与占有无法实现这一想法紧密相连；这种爱的渴望和痛苦不能从短暂个体的需求中获取素材。相反，它们是物种精神的叹息……物种本身拥有无限的生命，因此能够拥有无尽的欲望，无尽的满足和无尽的苦难。但是这些都被囚禁于一个凡人狭小的胸膛中；因此，难怪这样的一个胸膛似乎随时要爆炸，无法表达满腔的无尽狂喜或痛苦。（《作》第二卷，551）

叔本华还相信，一旦物种的目标在情人间完成，他们的狂喜与妄想最终一定会消退：

> 被（物种精神）抛弃后，个体退回到初始的狭隘与贫乏，他惊奇地发现，经过如此高度、英勇、无尽的努力，除了性满足带来的快乐，其他方面毫无快乐可言。与期望相反，他发现自己并不比以前幸福；他注意到自己被物种意志欺骗了。（《作》第二卷，557）

当然，个体会继续感到性欲是他们自身对某一个特定的人的欲望，他们会意识到这个人的身体和精神特征。叔本华列出一个详尽的男人大概希望女人具有的特征清单（合适的年龄、健康、骨架匀称、丰满、姣好的面容——以此为序）和女人大概希望男人具有的特征清单（合适的年龄、力量、勇气）。但是，抛开这样的细节不谈，产生吸引力的所有特征都可用一种方式来解释：它们都产生于无意识的选择原则，物种意志通过这些原则发挥作用，确保下一代的特征。虽然性交的意图明明不是为了繁殖后代，叔本华仍坚定地从生命繁殖本能的角度解释主观的吸引力。甚至连同性恋现象也不能阻止他作如是观：他认为，这种广泛存在的情况一定是“以某种方式从人类本性自身生发出来的”，虽然他对同性恋的解释多少有点孤注一掷的意味。他认为，很年轻和很年长的男性精液有缺陷，他们会依照本能采取非繁殖的方式排放精液，因此他们仍然会促进尽可能繁殖最佳后代的“物种意志”。

有人可能会对叔本华的另一信念感到吃惊：我们从母亲那里继承的是智性，从父亲那里继承的是意志。很少有哲学家认为智性是一种女性特质，而情感能力却是男性的。叔本华确信他的主张是有经验证据的，但他又提出一个观点，该观点表现出他的本色。意志是“真正的内在存在、核心、根本要素”，而智性是“次要的、偶发的，是那个物质的意外产物”（《作》第二卷，517）。因此，就此推论，我们应该指望更强大的、更有繁殖力的这一性将意志灌输给它的后代，而母亲“不过是孕育的原则”，负责的仅仅是次要的智性。此处的重点是确保女性是表面的、次要的，而男性是实质的、根本的、首要的。由父亲那里继承的是“道德本质”、“性格”、“心灵”。智性由女性产生的观点，其实是叔本华形而上的意志至上论和他认为女性一定从属于男性的相当传统的偏见相结合的产物。

叔本华歧视女性的观点集中体现于短文《论女人》（《附录与补遗》第二卷，614——626），具有极强的腐蚀性，也使他背负些许骂名。他的观点在多大程度上使他从前人和同辈人中脱颖而出，这一点是有争议的。一方面，他也许特别值得注意，因为他试图将性别差异赋予这种形而上的意义，特别重视性在人类生命中的地位；另一方面，也可以认为他实际的观点在当时是相当普遍的。毋庸置疑的是，他在该问题上的措辞非常激烈：

> 只有男性的智性，因为被性冲动所蒙蔽，才会将身材小、肩膀窄、屁股大、腿短的性别称为美丽的性别；因为在这种冲动中能发现它全部的美。（《附录与补遗》第二卷，619）
>
> 终其一生，女人都是长不大的孩子，总是只看到眼前最近的地方，纠缠于当下，以为外表就是真实，喜欢琐事胜于重大事务。因此，正是凭借理性，男人才不像动物那样只活在当下……由于理性较弱，理性带来的好处女人享受得比较少，理性带来的坏处女人承受得也比较少。（《附录与补遗》第二卷，615——616）

有几种美德可补偿女人理性的不足。叔本华认为女人更具人性的慈爱之心，而慈爱具有最高的道德价值；他还认为女人比男人更脚踏实地，更现实（又是智性在起作用）；但他确信女人不是很善于推理，性格浅薄。她们的兴趣是“爱、征服、衣着、化妆品、跳舞”；她们把一切都看做赢得男人欢心的手段；掩饰是女人的天性，“如同自然为狮子装备了爪子和牙齿，为大象和野猪装备了长牙，为野牛装备了尖角，为乌贼装备了染水的墨液”（《附录与补遗》第二卷，617）。女人也许有天赋，但艺术天才很明显只能是男性：“一般来说，女人现在是、将来也是彻头彻尾、不可救药的俗人。”（《附录与补遗》第二卷，620——621）偶尔，人们能瞥见小说家、社交名流、他母亲约翰娜·叔本华的肖像：

> 最初的母爱纯粹是本能的，因此它随着孩子身体的无助而终止。取而代之的应该是一种建立在习惯和推理上的爱；但通常这种爱没能出现，特别是在母亲不爱父亲的情况下……男人长期不断的辛苦工作得来的财产后来落入女人之手，女人要

> 么傻里傻气地耗尽，要么短期内挥霍一空……女人的虚荣心……是很糟糕的，因为它一心盯在物质上……所以她们热衷于社交。（《附录与补遗》第二卷，625——626）

混杂着个人辛酸的传统的男性情感——其结果很难有什么启发性。但是，任何对叔本华哲学的解释都不应该压制这些对他十分重要的观点。

性格

我们已经知道，叔本华认为意志是我们内部最重要的因素，而智性仅仅是次要的、“偶发的”。由此可见，意志通常扮演着一种非人的角色，一种大于个体的力量，依附于人类或整个世界，在每个个体身上平等地表现出来。但是，叔本华也相信每个人都有与众不同的性格。在这一点上智性仍然是次要的。标志一个人作为个体的独立身份的真正核心，并不是智性能力和特点，也不是意识的连贯性。

> 我们年纪越大，我们经历的不留痕迹的事物就越多。高龄、疾病、大脑损伤、疯癫，会完全剥夺一个人的记忆，但他的个人身份并没有因此丧失。身份立足于同一意志及其无法改变的性格；也正是这一点让那一瞥的表情不可改变……我们真正的自我……其实什么都不知道，只知道愿意和不愿意，满意和不满意，以及各种被称为感觉、情感和激情的事物的变体。（《作》第二卷，239）

每个人的性格在叔本华看来都是独特的，尽管由于我们都属于同一物种，区别有时会很细微。个体性格在解释和预知行动时是很重要的。行动产生于动机，但动机必须与施动者的性格联合起来。相同的客观条件被不同的人以相同的方式感知和理解，可能导致他们采取截然不同的行动。对于巨额行贿，有些人会接受，有些人会婉言谢绝，还有人会将你移交官方。叔本华认为，动机（即智性认识到的事物的外部状态）在这三种情况下有可能相同，而且智性本身可以说也在以完全相同的方式工作。但是不同的是性格。如果我们彻底了解每个人的性格，以及他们所抱的所有动机，我们就能不差分毫地预知他们的所有行动。叔本华钟爱的另一条拉丁语格言就是operari sequitur，“行动源于存在”：我们是什么部分地决定了我们怎么做。这一原则无异于我们借以预知受到相同影响的不同自然物的不同行为的原则：“同一动机对不同人的影响完全不同；好比阳光赐予蜡白色，让氧化银呈黑色，所以热使蜡变软，使陶土变硬。”（《论意志的自由》，50）这一性格理论对自由、责任、道德都有影响，这一点我们后面将会发现。

叔本华将性格看做一个人的“存在”，一种有别于这个人所有行动的总和的东西。行动皆源于存在，每一个行动都带有它所属的这个人的烙印。这可能使性格听起来很神秘，但叔本华向我们保证，我们只能通过经验表现在他人甚至我们自己身上来认识性格——实际上就像我们了解蜡或氧化银的特性那样。我们观察了很多行为，经过一段时间，才逐步

了解一个人有多诚实，有多勇敢，有多少同情心。对我们自己也是这样：除非看到我们的行动如何进展，我们可能对自己的性格特征有很多误解。所以叔本华说性格是经验性的。它与我实施的系列行为不同，但只有通过观察这些行为才能被发现。

叔本华认为每个人的性格既是恒定的，又是天生的。我们既不能选择也不能改变我们所成为的那个自己。教育能使我们更好地认识世界和自我，赋予我们更好、更高尚的动机去行动，但是在这些动机驱使下行动的自我其实没有改变："在一个人的年龄、关系，甚至是知识和观念储备这个变换不居的外壳下，如同蟹隐于壳下一样，隐藏着那个同一而真正的人，他是不可改变、始终如一的。"（《论意志的自由》，51）叔本华认为，我们平常的许多态度都证实了一个观点：我们承担的不仅是一个人的身份，还有他恒定的道德性格。如果我们一直相信某人会如何行动，而结果却令人失望，"我们绝不会说：'他的性格变了'，而会说'我看错他了'"（《论意志的自由》，52）。例如，照此观点，我们不会说某人以前诚实勇敢，但是现在狡诈怯懦，而会说他们狡诈怯懦的程度至今才完全显现出来。为了进一步证明性格的恒定性，叔本华举例说，我们多年后从别人的行为方式认出他们仍没有变，而且我们对自己四十年前的所作所为依然有责任感和愧疚感。

从性格是天生的这一论断中，我们又一次发现不应该把人类与自然界其他群体区别对待。不能指望橡树结出杏子来，叔本华说。人类明显具有天生的物种特征。为什么人们如此不情愿接受个体层面存在天生的勇气、诚实或邪恶呢？叔本华的证据，虽说不够有力，引导他这样来思考：人类个体出生时并不只是一张白板，等待经验来书写才形成任何性格。在我们能够获得知识或者很好地感知世界之前，我们就是意志生物，对影响我们的事物产生积极或消极的情感反应。即便在这个阶段，人也具有一个基本核心，这个核心并不是由他或她对世界的智性理解来塑造的。

叔本华也提出了习得性格的概念。特别是在年幼的时候，我们可能无法正确理解我们的性格是什么。我们不知道自己真正喜欢什么，想要什么，也不知道干什么能成功。习得性格是更好的自我了解，这是一个人通过洞察自己真实恒定的性格逐步获得的——这一观点在某些方面使人想起尼采后来的观点："成为你自己。"但是，这一具有启发性的观点与叔本华的其他思想是相矛盾的。因为给人感觉是在我获得习得性格之前，我可能就开始了有悖于我真实本性的事业——这应该是不可能的，如果我天生的、不变的性格真的决定我的一切行动。

然而有时，叔本华对性格的论述甚至更叫人摸不着头脑。

> 无论我们变得多老，我们内心仍感到自己同年轻时完全一样……这种东西没有变化，总是完全保持绝对相同的状态，并不随着我们变老，它就是我们内在本质的核心，它不存在于时间之中……我们习惯于将认知的主体，也就是认知的我，看做真实的自我……但是，这只是大脑的功能，并不是我们真实的自我。真正的自我……它产生出另一种东西，当那种东西沉睡时它并不随之沉睡，当那种东西死亡

消失时它仍保持着完好的状态……性格自身……仍与以前完全相同。独立自主的意志本身长存不息；因为唯有它不可改变，不可毁灭，不会变老，不是形而下而是形而上的，它不属于现象表现，而属于显现的物自体。（《作》第二卷，238——239）

在此，性格究竟为何并不清楚。一方面，它是独特的，依附于作为个体的自身。另一方面，它“不存在于时间之中”，它“不是形而下的而是形而上的”，甚至在个体死亡，他或她的主体意识消逝之时，仍“保持着完好的状态”。坦率地说，问题在于：我的“真实自我”，或者说“我内在本质的核心”，是依附于我这个有限个体，还是那个完全超越时空和个体性的物自体？如果是前者，那么它就既不可能独立于时间之外，又不能不受我自身死亡的影响。如果是后者，那么它就根本不能用来解释我的个人身份。叔本华似乎跌进了一个基础性的难题之中。但是从某个方面来说，他的迷惑背后又有更为深奥的意味。因为他最终想宣称，看起来对我们如此重要的个性，不仅是痛苦的源泉，而且是某种错觉：“实际上，所有的个性归根结底只是一个特别的错误，虚妄的一步，一个最好是不应该存在的东西。”（《作》第二卷，491——492）《作为意志和表象的世界》第三、第四卷——我们下面要谈的这部巨著的后半部分——将探索逃避个体性，逃避位于我们核心部分的意志的可能性。

第六章
艺术与理念

审美体验

审美体验这一节故意完全改变了叔本华著作的总体倾向，因为主体的意志在此避而未谈。只要我们还在运用意志，或者为意志所控制，我们在认识一个事物时就会不得不考虑它与其他事物以及与我们的一系列关系，比如：我们需要吗？我们用得上吗？它比别的好吗？它是如何变成现在这个样子的？它能作什么用？正如我们的智性是用来服务于意志的器官一样，我们用来认识客体的所有惯常关系都是受意志控制：我们感知事物是为了控制事物，为了生存。只有当我们完全停止使用意志，客体才能摆脱时、空、因、果等关系的束缚而浮现在我们的意识中。

叔本华对审美体验的认识属于一种传统，即认为审美体验就是对客体持有一种“无利害关系”的态度，因此他也常被引用作为这种观点的主要支持者之一。该观点主张，要想从美学角度体验某个事物，必须抑制或抛开所有的欲望，不去考虑会产生什么结果，满足什么需要或利益，只关注事物在感知中自我表现的方式。在叔本华看来，审美体验肯定会永远是任何人一生中最不平凡的一段经历，因为他说过意志是我们的本质，我们“考虑事物的平常方式”无不渗透着意志：

> 只要我们的意识还是为意志所充满，只要我们还是听命于种种欲望及其不断的期待和恐惧，只要我们还是意志行为的主体，我们就永远得不到持久的幸福和安宁……因此意志行为的主体永远躺在伊克希翁的旋转轮上，永远在用妲娜伊德的筛子打水，是永远解不了渴的坦塔罗斯。
>
> 但是，如果某种外来因素或内在意向突然把我们从无尽的意志行为之流中托起，将知识从意志的奴役中解救出来，我们就不再把注意力集中于意志行为的动机，而是摆脱事物与意志的关系来理解事物。于是我们考虑事物就不带利害关系，不带主观性，而是纯粹客观地考虑……于是，突然间我们在意志行为的那第一条道路上总是可望而不可即的安宁自动向我们走来，我们就满心欢喜……在那一时刻，我们从可怖的意志的压迫下解脱出来。我们暂时从意志行为的徒刑中解放出来过上安息日；伊克希翁的旋转轮停止了转动。（《作》第一卷，196）

介绍作为表象的世界的第一本书轻松而又拘谨，我们步入作为意志的世界时初识消沉，第三本《作为意志和表象的世界》则带有光明和欢快的特征，这证实了美学对作者的重要性。

叔本华深刻地阐述了美学的核心问题：“如何在不涉及我们意志行为的情况下从客体身上体会到满足和快乐。”（《附录与补遗》第二卷，415）（他对美的愉悦的看法在某些方面类似于康德在《判断力批判》中提出的观点，尽管叔本华对这种联系不以为然，而且他也不认为康德的美学论著是他最好的著作。）按照常理，愉悦和满足来自某种欲望或目标的实现。我们所谓的幸福通常是在我们的一个目的得到实现后感受到的，或者可能是暂时还没有新的奋斗目标。但是这种愉悦和幸福，既

然它们离不开意志行为，就永远带有痛苦的可能。首先，一切意志行为皆“源于缺乏，源于不足，所以也就是源于痛苦”（《作》第一卷，196）。其次，当任何一种欲望得到满足后，意志行为的主体很快会面临新的不足。因此在意志的驱使下人只能在痛苦和满足之间摆动，而且叔本华相信，痛苦持续时间更长，而满足只是暂时回到中间状态，然后又感到缺乏。



图8叔本华：朱利叶斯·哈梅尔创作的肖像，1856年

美学的问题就在于除了这种摇摆中的愉悦，如何还可能存在其他的愉悦。如果我们把愉悦定义为补充缺乏或满足欲望，那么完全无意志的沉思状态应该就毫无快乐可言了。显然，身处这种状态的好处是不会再

有痛苦的可能，叔本华对此非常清楚。然而无意志状态怎么可能让位于真正的愉悦呢？有时候，叔本华笔下也表明这似乎不可能，似乎美学沉思是一种纯知识状态，一种对客观现实的冷静记录——“我们步入了另一个世界，可以这么说，在那里任何动摇我们意志，因此也让我们深深不安的东西，不复存在……幸福与不幸都消失了”（《作》第一卷，197）。但是他同时又用“安宁”、“幸福”等字眼来描述审美体验，认为是一种特殊的快乐或愉悦。他甚至还说：当“所有痛苦的可能全部消除……这种感知的纯粹客观状态就变得能让我们感到极其快乐”（《作》第二卷，368）。我们可以把这两种不同的说法加以调和，主张通常意义上的幸福或不幸取决于意志行为，但美学上的幸福则取决于意志行为的中止。

也许有人会认为，这就足以给审美体验赋予叔本华希望赋予的价值。然而，他对“审美态度”理论的看法却非比寻常，他要将无意志的沉思状态同获取最客观的那种知识联系起来。对他而言，没有主观欲望和目的的体验对世界的歪曲程度最轻，因此他可以认为审美体验之所以重要，不仅在于这种体验逃避个人自身意志的镇静作用，还因为唯有它能呈现事物永恒的面貌。换句话说，审美体验具有很高的认知价值，而不仅仅是进入到某种心理状态所产生的使人充实的作用或治疗作用。

客观性与天才

主体通常会体验位于时空中的物质客体、客体之间的因果联系，以及在动机影响下出现的意志的身体活动。但是叔本华相信，我们可以在某些特殊时刻进入到一种不被个体所分割的永恒现实。在个体事物和个体事件范围之外存在一种理念，“理念没有复数，也不会改变”：“理念表现自身的个体不可胜数，它们不断地出现，不断地消失，而理念却始终唯一不变，充足理由律也对它毫无意义。”（《作》第一卷，169）

叔本华在他第三本书开篇就论述了柏拉图的理念以及它们与物自体之间的联系。他的观点可以归结为，艺术家，以及所有从事审美体验工作的人，都会发现理念的永恒现实，尽管这种发现转瞬即逝。因此，他应该首先向我们说明这个形而上的问题：这些理念到底是什么？他把它们称做物自体“最充分的客观现实”。这听起来有点模糊，但事实上却是一个很简单的概念。物自体不可知，但是一个可知的客体以最低限度的主观歪曲将现实呈现给主体，那就是物自体的“充分客观性”。叔本华是这样解释的：

> 柏拉图理念必然是客体，可知的对象，一种表象，正是在这一点上，也只有在这点上，它有别于物自体。它仅仅将现象的附属形式抛在一旁，而我们认为这些形式属于充足理由律；或者它还没有进入这些附属形式。但它却保留下了最初的、最普遍的形式，即一般意义上的表象形式，作为主体的客体的形式……因此，它自身就是意志或物自体的最充分的客观性；事实上它甚至就是物自体的全部，只不过具有表象的形式而已。这正是柏拉图和康德极为一致的基础所在，尽管严格意义上他们所说的并不是一回事。（《作》第一卷，175）

这显然有点牵强，因为理念似乎必须既用做物自体，又用做表象，而这两者一开始就应该是互不相容的两个范畴。而且，虽然叔本华认识到将康德和柏拉图对等起来“在严格意义上”是错误的，但他仍然说出这句极其含糊的话：“两人学说的内在含义完全相同。”（《作》第一卷，172）一些评论家认为理念的说法是不恰当的、草率的事后补充。然而，这种评价并不完全公平，因为叔本华的理念说早在其理论系统形成之初就已出现，他在第二卷中论述自然中意志的客观化时就曾提到。我们应该坚持这样一种观点：自然不仅包含各种各样的个体事物和事件，同样也包含它们所属的、不变的单一事物和事件。自然界不仅有很多匹马，还有马这个物种；不仅有水池和喷泉，还有可重复的水分子H_2O结构；不仅有很多在不同时间、不同地点落到地面的物体，还有无处不在的地心引力。叔本华把后者看做永恒的理念，把我们对它们的理解看做世界上我们所能获得的最客观的知识。叔本华同柏拉图一样，认为理念存在于现实中，不依赖主体。它们不是概念。概念是我们为了把握一般现实而完成的精神构建；而理念是有待我们发现的自然的组成部分。在叔本华看来，理念甚至不能靠概念思考来发现，只能靠感知和想象。

那理念本身的意识会是什么样的呢？叔本华的回答令人瞩目。一旦我们放弃充分理由律的指导，

> 我们考虑事物时就不再问在何处、在何时、为何、去何方，单单只问是什么……（我们）让整个意识充满对真实存在的自然物体的冷静沉思，不管是一道风景，一棵树，一块石头，一片岩石，一栋建筑，还是任何其他的什么……而人还是仅仅作为纯粹的主体存在，作为客体的镜子而存在，就好像只有物体存在，没有人去感知它，于是我们也不能再把感知者和感知分开……这样认知的不再是个体事物本身，而是理念……同时，涉及这种感知的人不再是一个个体，因为在感知中个体已忘记了自身；他成了纯粹的、无意志的、无痛苦的、永恒的认知主体。（《作》第一卷，178——179）

叔本华继续说道：“一下子”，这个特定的事物“成为了它那个种类的理念”，感知个体“成为了纯粹的认知主体”（《作》第一卷，179）。叔本华肯定是想说，我把这个特定事物看做一个普遍理念的化身，暂时失去了个体自我意识。他认为只要人还意识到自己作为个体区别于所思考的客体，就不可能认知理念［“只有当我们不再意识到自己属于这个世界，我们才能纯客观地理解这个世界”（《作》第二卷，368）］——反之，一旦人的沉思将人转变为现实的“纯粹的镜子”，他就不可能不认知理念。

尽管叔本华清楚地知道自然美（看看树、石块、岩石等例子）通常会引发审美体验，但他最关注的还是艺术。就他的时代而言他很正统，因为他相信创造艺术需要天才，而天才必须与一般的才气区别开来。但是他的确对天才进行了解释。他写道，天才就是“认知能力获得了远远超出服务意志所需的极大的拓展”（《作》第二卷，377）。具有天才的人智性占三分之二，意志占三分之一，而“普通人”则相反。这并不是说天才缺乏意志——比如这样的人通常感情强烈，而是说他们的智性能更大

程度地摆脱意志的影响，具有自主发挥作用的能力。

> 天才的本能就在于具有最完全的客观性……能够保持在纯粹感知的状态中，在感知中忘记自我，将原本仅为服务意志而存在的知识清除掉。换句话说，天才就是能够完全不看个人偏好、个人意志行为和个人目的，并因此暂时完全抛开自身个性，从而始终做纯粹的认知主体，世界的明眼；并且，这也不只是短暂的，而是具有必要的延续性，经过有意识的思考，可以使我们能够通过审慎的艺术重复我们理解的事物。（《作》第一卷，185——186）

天才代表某个非人格化的事物，这在叔本华使用“世界的明眼”这一比喻时就有所暗示。天才不只是一个个体，“同时也是属于整个人类的一个纯粹的智性”（《作》第二卷，390）。天才放弃了在这个特殊个体中体现自我的意志，让智性脱离意志自由飞翔，它具有“从特殊中看出普遍”（《作》第二卷，379）的非凡才能。这是一种强化了的感知能力，这一点很重要。一个伟大的画家或雕刻家观察事物时总是更加深刻，更加细致，并且具备更强的能力将所看到的保留下来或进行再创造。但是仅仅感知自己身边的东西还不够，“为了愉快地完成、安置、放大、修复、保留和重复生活中一切有意义的画面，还需要想象力”（《作》第二卷，379）。因此，无论在哪种艺术形式中，天才都会胜过实际经验：一件伟大的艺术作品，如果它描绘的画面是经过提升的，就会更好地反映现实，与普通经验本身相比，包含的意义会更清晰、更明确。

天才真正的特长在于富有想象力的感知，而不是概念性的思考。相比之下，按照某种命题制造出来或是建立在完全理性设计上的艺术是没有生气的，毫无趣味可言。举个例子，当图片艺术变成一种象征性的寓言形式，只能通过用一个代码来辨认图象才能理解，那它在叔本华看来（《作》第一卷，239）就不是真正的艺术了。再举个例子，有些“模仿者”或“风格家”，看到某个程式在其他作品中运用成功，就亦步亦趋地制造。其结果让人不快：事先的刻意总能让人察觉，他们精心合成的那些组成要素总能“被人从混合物中挑出来，分离出来”。概念，“尽管在生活中很实用，在科学中很适用、有必要、富有成效，但在艺术上却永远是贫乏的，无效的”（《作》第一卷，235）。

天才人物很稀少，因为他们在一定意义上说是不正常的。对绝大部分人而言，运用智性是为了实现个人目标，叔本华的理论就是这么预言的。智性是意志的工具，并非“旨在”进行无目的的想象工作以把握并传承永恒理念。同样，有天才的人总被看成是怪物。天才具有高度的想象力，总是游离于事物的直接联系之外，因而有点类似于疯狂。天才不会去迎合他们那个时代和地域的期望，跟仅仅是有点才能的人不同，有才的人你要他做什么，他就做什么，因而为大家所羡慕（《作》第二卷，390）。天才还总是做一些不切实际的事情，因为在很大程度上他的智性独立于追求目的的意志而起作用。（我之所以用“他的”，是因为叔本华并不认可女性天才，尽管智性据说是从女性那里遗传下来的。区别大概在于女性的感知能力总是停留在表面，永远上升不到“普遍性”。）

艺术与艺术的价值

叔本华对艺术有极其深刻而丰富的认识，因而受到美学史家们的尊敬。虽然他只提出了一个美学欣赏理论，即对理念的无意志沉思，但他会欣赏多种不同形式的艺术，从建筑到不同风格的绘画，到诗歌、戏剧，最后到音乐，他认为音乐有别于其他艺术形式。他的美学并不是毫无弹性的、形而上学的铁板一块，它的核心有着鲜活的优雅和敏感。

在讨论各种艺术之前，叔本华对他的理论进行了大量的限定。他提出，每当我们经历一次审美体验，都会同时出现意志行为的主观中止和对理念王国的客观洞察。然而，他现在又承认，一个审美体验的特定对象的价值可能存在于其中任何一种情形，跟另一种几乎全然无关：

> （现实生活中的或通过艺术媒介的）美学沉思，不管是涉及无机物和植物王国中的自然美，还是涉及建筑作品，都会以纯粹的、无意志的认知享受为主导，因为这里被理解的理念只是处于意志客观化的低层次，因而不是具有深刻意义和启发性内涵的现象。另一方面，如果动物和人类是美学沉思或美学表现的对象，那美的享受则存在于对这些理念的客观理解。（《作》第一卷，212）

换句话说，审美体验的认知输入通常可能很低。这让我们不禁想到，叔本华美学中唯一统一的因素就是其令人愉悦的无意志沉思的说法，甚至我们会想，他的美学并不统一。但是，他认识到艺术既是对生活压力的释放，又是一种强化的知识形式，这一点却令人信服。

所有理念构成了一个意志客观化程度从高到低的等级。最底层是无所不在的自然力，最顶层是人类的理念。建筑这种艺术形式处理的是关于固体物质行为的最底层理念，如重力、内聚力、刚性和硬度（《作》第一卷，214）。建筑物也必须实用，因此它们成为纯艺术的可能性是（或应当是）有限的。作为艺术的建筑的真正核心就是重力与刚性之间的矛盾。一栋好的建筑物其任何一部分都在向观察者展示这个矛盾，因而它是必要的，不是任意的：仅具有装饰性的因素属于雕塑，不属于建筑本身。同时，建筑用的是什么材料也很重要。一座大厦如果发现是由木材或浮石建造的，那就是弄虚作假，因为用没有石头那么牢固的材料建房将不适宜体现重力和刚性的理念。我们必须能在感知中体会到砖块正奋力落向地面，而砖块的刚性又奋力阻止这种下落。除此以外什么都无关经紧要——仅具外形美并非特殊的建筑特征。其他唯一一个为叔本华所认可的建筑因素是光线。建筑物的光线能更清楚地显现其基本结构，而这个结构，通过拦截和反射光线，“会以最纯粹、最清晰的方式展现出（光的）本性和特征，给观看者带来极大的快乐”（《作》第一卷，216）。与建筑类似的是对“水的艺术处理”（《作》第一卷，217），但这门艺术不够发达，原因很简单，它不像建房那么实用。如果说建筑能体现刚性和内聚力的理念，那么建造喷泉、瀑布和湖泊则体现了流动性、活动性和透明性的理念。

园艺和景观设计是植物领域相似的两门艺术，尽管叔本华觉得这里

更多地是大自然而非艺术在起作用。只有在画中描绘植物才能产生艺术。我们以一种审美的态度欣赏一幅全部以植物或非动物为主题的风景画时，“审美愉悦的主观方面占主导”，这种愉悦仅仅停留在纯粹的、无意志的认知中，而不是对理念的理解中（《作》第一卷，218）。但当绘画和雕刻的主题是动物，甚至是人类的时候，它们就会更关注对理念的客观描述。叔本华认为，直接面对一个人或动物与面对一件艺术作品两者没有太大区别——但有一点，天才的才能让艺术带给我们比自然所实际赋予的更伟大的美的典范：天才“将形式美印刻在坚硬的大理石上——这一点大自然经过千百次尝试也未能做到，然后，他把大理石放在她面前，好像在感叹说：‘这就是你想要说的吧！’”（《作》第一卷，222）。

对于描绘出来的动物——对于动物本身亦然——最美的个体是最具该种类特征的个体（《作》第一卷，220）——例如狮子，我们最能从狮子身上看出狮子所体现的普遍理念。这里，我们享受的不是无意志沉思带来的安宁，更多的则是逐步认识了在绘画或雕塑中看到的动物：“我们陷于被描绘出来的意志的不安和躁动之中。”（《作》第一卷，219）对于人类也是如此，最美的个体是最具人类特性的个体。但还要考虑个人的性格和表情：一幅画像必须体现人类的普遍理念，同时也必须传达模特儿的特殊性格。这岂不有悖于叔本华所持的艺术就是表达理念的观点？一件艺术品的的魅力不应该是表达一种具有特殊性甚至任意性的东西吗？叔本华试图维护他理论的统一性，他主张：“每个人都在一定程度上展现一种理念，这种理念完全体现了这个人的特征。”（《作》第一卷，224）但是如果理解一种理念并不等同于理解一个永恒的、普遍的、对许多个体具有潜在共同性的东西，那我们该如何理解理念这个概念也必定不甚了了。

很多绘画作品描绘的场景或是出自历史，或是出自某个特别的神话或圣经故事。但同样，叔本华强调说，这些画作的艺术价值在于它们在多大程度上表达了人类具有普遍性的东西。具体的历史环境无关紧要：“无论是部长们对着地图争论国家、民族大事，还是啤酒店里一群粗人为打牌、掷骰子拌嘴，都不影响画作的内在意义。”（《作》第一卷，231）叔本华喜欢拿艺术和历史对比。他态度很专横，经常找机会跟黑格尔的历史观唱反调。在他看来，人类的本质核心总是不变的，不会因为地域的变化或时间的变迁而改变。由此，他提出了一个令人震惊的说法：“各个民族的历史篇章实际上只是名称和日期有区别；真正本质性的内容任何地方都是一样。”（《作》第二卷，442）他主张，历史不过是配合事实反映人类不断变化的表面，永远不会超出这个范围。与之相对的话语形式是诗歌：“尽管听起来会有点矛盾，但更真实的、更纯粹的、更内在的真理只能求诸诗歌，不能求诸历史。”（《作》第一卷，245）而“真正的内在真理”应该是不变事物的真理，也就是人类的理念。

诗歌作为一种艺术形式，能够表达世界上任何事物的理念，它在描绘人类的各种性格和行为时占有至高无上的地位。同样，叔本华还很小心地将概念（由主体形成的抽象表象）与理念（能够在直接体验中获

得，是自然本身结构的一部分）区别开来。诗人的任务便是运用诗歌同其他语言实际共有的概念手段，以达到向读者心灵揭示理念的独特目的。正是这一点使诗歌成为语言的一种艺术运用，成为天才的领地——因为作家除非首先有足够的客观性来感知理念，否则他或她就不可能清楚地把理念描述给读者。诗歌可被称为“通过词语发挥想象力的艺术”（《作》第二卷，424）。它同视觉艺术的区别不仅在于对语言的使用，更在于它对接受者的想象力有很高的要求。叔本华还对不同种类、不同风格的诗歌，如抒情诗、叙事诗、悲剧诗、浪漫诗以及（他最喜欢的）古典诗讲过很多有意思的话。有时候，诗人在自己身上发现了人类理念的材料，结果就创造出抒情诗。处在与之相反的另一端的是戏剧；在戏剧中，作家用客观的眼光描述人类。

叔本华特别关注悲剧，认为悲剧是“诗歌艺术的顶峰”（《作》第一卷，252）。虽然并不是他一个人认为悲剧是最高的艺术形式，但他认为悲剧特别重要，因为唯有悲剧能够描绘出最真实人类生活的画面，包括恰到好处地表现得不到满足的欲望、冲突以及十足的痛苦：“意志和它自己的对抗在这里以最高度的客观性得以最完全地展现出来。”（《作》第一卷，253）但是看到人类理念以可怖的真相揭示出来还不是最终的结果。叔本华要求我们还能理解人类最终的成就（他之后还会论证），即放弃自我，对抗生命意志：“我们在悲剧中看到最高尚的人们，在经历长期的矛盾和痛苦之后，最终永远地抛弃了生活的一切乐趣和一直以来热切追求的目标，或者高兴地自愿放弃了生活本身。”（《作》第一卷，253）

看到悲剧中描绘的痛苦和放弃，我们自己在某种程度上也通过痛苦学到一些东西。最好的悲剧在叔本华看来（当然很多著名的悲剧都被排除在外）应该是这样的：主人公没有犯任何特别严重的错误，一场灾难却突然降临在他几乎很普通的生活中。这种悲剧“向我们展示了摧毁幸福和生命的强大力量，而且发生在主人公身上的悲剧也可能随时降临在我们头上……于是，一阵颤栗中，我们感觉自己已身在地狱了”（《作》第一卷，255）。那么，在这种恐惧中，在这种意志的不安中是否还存在纯粹的审美愉悦呢？叔本华的回答令人不禁想起康德对崇高的看法。康德认为，从目前安全的有利角度思考某件具有潜在破坏性的事，会让人产生一种愉快的高尚感。然而，叔本华对此提出了自己的理解。他说，我们为悲剧中描绘的痛苦和悲惨战栗之后，获得的是一种放弃所有意志行为的安详，这种安详在人生所能达到的最高地带向我们召唤。“赋予一切悲剧事件以崇高的特征倾向的是人们开始醒悟，原来世界和生活不能给予我们真正的满足，因此不值得我们留恋。”（《作》第二卷，433——434）

音乐

叔本华关于音乐的哲学理论是与他的其他艺术理论分开的，并在音乐界和美学界具有某种独特的生命力。他的音乐理论依然是音乐能够表达情感这类理论中最引人注意的一种，即便像所有尝试解释这一现象的

理论一样，他的理论最终也不能令人信服。叔本华认为音乐是“意志本身的复制品”（《作》第一卷，257）。其他所有艺术形式展现给我们的理念是可体验到的意志的表现，而音乐则越过这些理念，“它是整个意志的直接客体化和复制品，就像世界本身一样”。意志同时体现为包含具体现象的整个世界和这些现象所属的普遍种类；它还重新将自己表现为音乐。叔本华的观点分为两部分：一是试图从我们熟悉的、自身的感情和奋斗状态来解释音乐的意义，一是对自然中的大量现象和音乐包含的不同因素进行大规模的类比。

下面就是叔本华关于音乐和有意识奋斗的观点：

> 人的本质在于他的意志会奋斗，得到满足，然后又重新奋斗，如此循环往复；事实上人的幸福和快乐只存在于从欲望的产生转变为欲望的满足，再从满足转变为新的欲望的产生……因此，与之相对应，乐曲的本质就是以千种方式不断地对基调的偏离和变异……乐曲可以表达很多不同形式的意志的努力，还有最终再次发现一个和谐的间歇以及进一步发现基调而感到的满足。（《作》第一卷，260）

叔本华认为，我们如果将音调随着时间的变化进程同自己内在的奋斗进程进行类比的话，马上就能理解这是怎么回事了。他举了很多例子，请看下面这些：

> 就像从期望到满足，再到新的期望，这中间的迅速过渡给人带来快乐和幸福一样，没有很大变异的快速乐曲会给人欢快的感觉。缓慢的乐曲因奏响令人痛苦的不谐的音调，并只是通过很多小节绕回到主音上，因而听起来很忧伤，仿佛人们的愿望迟迟得不到满足，经过千辛万苦才得以满足……柔板讲述的是一次伟大而高尚的奋斗中的痛苦，这种奋斗蔑视一切微不足道的快乐。（《作》第一卷，260——261）
>
> 在这里延留音的效果同样值得考虑。这是一种延缓最终协和音的不协和音，人们必然会等待最终协和音的出现；这样对协和音的渴望就增强了，它的出现就带来更大的满足感。这显然就好比是意志的满足经过拖延变得更加强烈。（《作》第二卷，455——456）

很多人会发现这些理念在瓦格纳《特里斯坦与伊索尔德》的创作中反映得尤为明显。

有一种很流行的偏见，认为音乐表达的是作曲家或演奏家的情感。这显然不是叔本华的看法。音乐在他看来具有特殊功能，可以表达一种可称为非个人情感的东西：

> 音乐不是表达这种或那种具体的、确定的愉悦，这种或那种悲痛、痛苦、哀伤、恐惧、狂欢、欢乐或是心境的平和，而是欢乐、痛苦、哀伤、恐惧、狂欢、欢乐、心境的平和本身，从某种程度上说，以抽象的方式，表达它们根本的本质，不带任何附属物，对它们也不存在什么动机。（《作》第一卷，261）



图9美因河畔法兰克福叔本华档案馆收藏的叔本华的长笛及其他物品

如果一个人在生活中经历了某种特别的快乐或悲伤，通常在这情感背后会有某种“动机”的推动或者某种表象的存在。情感往往与某个东西有关。但叔本华提出，我们可以直接地、无须任何概念就在音乐中把握欢乐感或悲伤感的基本形式，或者不妨说是没有内容的形式——没有任何关于这种情感是什么的表象。因此听者能感受到的仅仅是意志的消长，奋斗与满足的更迭，他们的生活就是如此，不含任何欲念，体验不到他们自己的情感，因而也不会体味到痛苦。这种说法很吸引人，但是我们可能要问，这真的能抓住情感的本质特征，还是仅仅解释了听者应该如何去理解情感。

叔本华关于音乐还有一个核心思想，即世界上意志表达的范围有多大，音乐所及的范围就有多大。低音就像是意志客体化的最底层次——“无机的自然，整个行星”（《作》第一卷，258）。高音则相当于“意志客体化的最高层次——有智性的生命和人的努力”（《作》第一卷，259）。而处于两者之间的所有部分，以及它们之间的间隙，便是意志从无机世界到植物王国再到动物王国的不同体现。因此，音乐不仅是有意识的人类奋斗的一种体现，同时也是丰富多彩的意志的复写，因此是整个现象世界的重现。这种说法虽然奇异，却相当美妙。不管叔本华的音乐观点是否真正被认同，我们都可以理解它为何常常能吸引很多音乐家。还没有其他哲学家把音乐放在如此重要的位置，而用纯言语的形式唤起音乐带给人的愉悦，这种办不到的事他几乎办到了，能超过他的寥寥无几。

第七章
伦理学：正确看待世界

反对康德的伦理学

在叔本华看来，伦理学与美学这两个领域有着相似性：规定性法则以及一般的概念性思想都不是本质的东西：

> 美德跟天才一样几乎是不可教的；事实上，概念对于它如同对于艺术一样是无效的，都只能用做工具。因此，如果我们指望我们的道德体系和伦理学能够创造出有德行的、高尚的和神圣的人，这个与指望我们的美学能够产生出诗人、画家和音乐家一样，都是愚蠢的想法。（《作》第一卷，271）

这意味着人们要么具备本能的伦理洞察力，要么不具备这种能力；我们知道叔本华认为一个人的基本性格是无法改变的。既然如此，道德规范就仅在引导和约束人们的行为方面有用：你可以训导一个自私自利的人，以减少他或她的行为的灾难性后果，却不能把他或她变成一个好人。由于叔本华秉持这种观点，他的哲学伦理学本身就不会是规定性的。这样的伦理学也不会试图争辩道德律是否具有普遍约束力，或考虑人们为何必须服从它们，也根本不会提出有关“道德律”的理论。

叔本华的伦理学理论与他的知识理论或美学一样，并非完全处于康德的阴影之下，但阴影却始终存在。康德的伦理学是关于义务的伦理学，它试图为具有完美理性的个体制订一套必须服从的行为准则。与之相反，叔本华的伦理学是关于同情的伦理学。它试图用个体在对待彼此的态度以及对待整个世界的态度上的分歧来解释善与恶的区别。对叔本华而言，道德无关义务或“应该”；也不能建立在理性基础上。用维特根斯坦晚期的话来说，它是有关“正确看待世界”的问题。但是为了证明这种观点，叔本华首先必须和康德进行一番较详细的辩论。

在《论道德的基础》一文中，叔本华对康德伦理学作了简明而雄辩的讨论，提出了许多异议，主要的一条是康德关于“你应该”的行为准则是一个伪装下的神学概念。康德在这里所使用的语言具有圣经的意味，对无神论者叔本华来说，绝对命令本身要么偷偷利用了可以发号施令的绝对存在物这个假设，要么毫无根据。当康德后来试图说明伦理学为何需要引入上帝的概念时，叔本华想起了一个魔术师，他从帽子里变出一样他早就藏在里面的东西，却让我们大为惊讶（《论道德的基础》，57）。另一方面，如果没有上帝，我们首先就不应该轻信绝对的、普遍的行为准则这个概念。

康德的行为准则所针对的究竟是谁呢？不是人本身，而是“一切有理性的生物”。叔本华又严厉批评道：

> 我们知道理智是人类特有的属性，且绝无权利认为它存在于人类之外，无权

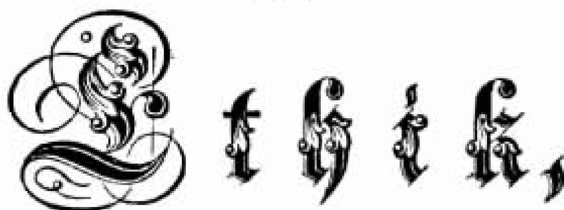
> 建立一个与其唯一物种“人”相异的、名为“理性存在物”的属。我们更无理由为这些想象的理性存在物抽象地制定法则……我们不禁要怀疑，康德为了说服读者，在此想到了那些可爱的小天使，或至少寄望于他们的存在。（《论道德的基础》，63——64）

康德的道德律令只能抽象地施于理性存在物，因为他的伦理学原本就是非经验的，且完全基于先验的原则，即可先于经验获知的原则。但在叔本华看来，这一点本身应该受到质疑。实用道德——决策和判断——与占据经验世界的人类个体的实际行为有关。这也应该成为叔本华称之为“道德”的理论探讨的焦点。他指责康德的道德准则相比之下是徒有形式，故没有任何“真正的实质内容”（《论道德的基础》，76）。

那么像康德那样诉诸理性又如何呢？叔本华指出，理性的行为并不一定就是道德上的善行：“事实上，合理的与邪恶的彼此相当协调，只有通过二者的结合才能产生重大而影响深远的犯罪。”（《论道德的基础》，83）换言之，如果一个人是邪恶的，那么理性将不会使他少一分邪恶；理性反而可能使他变成一个比脑子混乱的邪恶者效率更高、更加危险的恶魔。理智是工具性的，与人们为达成某一目的而采取的手段有关。因此，一条律令将驱使一个理性存在物采取行动，只要他或她有某种利益或目的可图。既然人这一存在物是物质的、奋斗的个体，表现出生命的意志，那么他们的目的就倾向于自私自利。利己主义是兑现任何正式律令所需的“出纳员”（《论道德的谱系》，89）：在某个具体情形下理性地驱使我采取行动的将是能否实现我的个人目的的考虑。

最后还有一个批评也许值得一提。叔本华被康德有关“人的尊严”的观点——我们所谓的“无条件的无与伦比的价值”——以及人类必须被当做“目的本身”来对待的观点所触怒。他如此反应的理由之一是，只有当事物满足了意志的某个具体愿望时，它才可能成为“价值”或“目的”。故“无条件的价值”和“目的本身”是被掩饰的矛盾。更重要的是，叔本华认为这种以牺牲其他动物为代价来提升人类价值的做法“令人作呕和憎恶”。其他物种仅仅因为缺乏理智而被认为不具备这种尊严，不能成为自身目的；但其后果是，在哲学道德上，动物

Die beiden Grundprobleme der



Ethik,

behandelt

in zwei akademischen Preisschriften

von

Dr Arthur Schopenhauer,

Mitglied der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften.

I. **Ueber die Freiheit des menschlichen Willens,** gekrönt von der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften, zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

II. **Ueber das Fundament der Moral, nicht** gekrönt von der K. Dänischen Societät der Wissenschaften, zu Kopenhagen, den 30. Januar 1840.

Frankfurt am Main,
Joh. Christ. Hermannsche Buchhandlung.
F. E. Suchsland.
1841.

图10《伦理学的两个基本问题》书名页

> 仅仅是“物”，仅仅是用来实现任何目的的手段。因而它们可以用来做活体解剖、狩猎、追踪、斗牛和赛马，当它们拖着一车车沉重的石头艰难前行时还可能被鞭挞而死。这种道德是可耻的……它无视每个生物所蕴藏的永恒本质，这种本质透过所有看得见太阳的眼睛放射出不可思议的灵光！（《论道德的基础》，96）

叔本华的这些话仿佛出自我们当代人之口。同时，他对附加给人类或理性的特殊价值缺乏信心是其悲观主义的一个重要因素。我们将看到，身为人类的一分子本身既不是一件尊贵的事，也不是纯粹美好的事。

自由与决定论

叔本华相信，人的行为是在固定的个性与出现在意识中的动机合力作用下产生的。正是在此基础上，他声称一切行为都是注定的，而且从一个重要的意义上说，自由意志是不存在的。但是他对此问题的讨论，特别是在《论意志的自由》一文中的集中论述，具有相当的微妙性。除了为决定论辩护，他还对“自由”的不同含义作了一个重要的区分，最后他提出这样的观点：决定论的真实性并没有减少人们对自身行为的责任感——对此他明智地表示仍需要给出解释。

叔本华揭露了一个往往被忽视的问题：意志自由与行动自由之间的区别。行动自由是人们想要做某事而去做它的能力，这种自由可以通过外部阻力、限制性因素、法律或可能导致各种后果的预兆，或者通过损害主体的认知功能来予以剥夺。比如，坐牢、被武力胁迫或遭受脑部损伤都是可能妨碍人们去做他们想要做之事的原因。由此，叔本华列出了行动自由的三种类别：身体自由、道德自由和思想自由。可是，更深层的问题在于，我是否有想要采取这样或那样行动的自由。叔本华得出的答案直截了当，令人钦佩，它源自对仅有的两个证据的考察：我们对自身的意识和对自身以外的事物的意识。

我们对自身的意识无法告诉我们除了已经发生的意志行为，我们原本是否还有其他的可能性。在自我意识中，通过意识到我们的行动本身以及导致该行动的动机，我们明白我们在做自己想要做的事情。但我一旦选择了某一个行动方案，比如去法兰克福，我能否说我当初本可以同样选择去曼海姆呢？问题在于：

> 每个人的自我意识非常清楚地断言他能够做他意欲做的事情。但既然我们能够想象他发出完全相反的行为意愿，那么就可以推断如果他发出此意愿，则他也可以做相反的行为。外行人将此与人们在特定情形下亦能发出相反意愿的观点混为一谈，并称之为意志自由……但人们在特定情形下能否既发出此意愿又发出彼意愿……对这个问题需要作更深入的考察，不是仅凭自我意识就能决定的。（《论意志的自由》，23）

问题不在于一个人能否想要或希望作出两个相反行动中的每一个，而是人们能否有此意愿——对叔本华而言，（倘无阻碍）发出意愿就是行动。我去了法兰克福，而且我很清楚假如当初我的意愿是去曼海姆，那么我是能够这么做的。问题是：它当初可能成为我的意愿吗？叔本华的明智回答是，通过审视我对自己行为与动机的了解，我无法得出确定的答案。

在另一方面，如果人们考虑外部世界与发出意愿的主体之间的因果关系，人们注定会以处理任何其他因果关系的方式来处理这一情况。我不能唯独把自己看做不受充足理由律支配的世界一分子；所以，假如导致我去法兰克福的情势被原原本本地重复，它只会导致我去法兰克福。尽管这其中的部分原因是一个理性思考的过程，但对结果没有影响。叔本华认为，如果我的性格和动机——我对现实的表征——保持不变，那么我就不可能发出别的意愿。在此意义上，没有自由意志。我们以为我们拥有自由意志，但我们所拥有的只是实施我们意愿的自由，二者很容易被混淆。

这一论证已经颇有说服力，但叔本华还有更绝妙的论证方式，体现了他作为一个哲学作家的独特技巧。他说，设想一个人晚上六点站在街头，沉思下面的问题："一天的工作结束了。我现在可以去散步，或去俱乐部；我也可以爬到塔上去观赏日落"——等等——"我还可以跑出大门，进入广阔的世界，一去不返。这一切均严格地取决于我，对此我有完全的自由。可是这些事情我现在一件都不想做，以同样自由的意志我决定回家和妻子团聚。"叔本华有何评论呢？

> 这恰似水对自己说："我可以制造波浪（是的！在遭遇风暴的大海中），我可以冲下山坡（是的！在河床里）。"我可以往下俯冲、冒泡、喷涌（是的！在瀑布中），我可以变成一股水柱自由地升腾（是的！在喷泉中），最后，我还可以沸腾而蒸发（是的！在一定的温度下）；但这些事情我现在一件也没做，而是自愿地做清澈如镜的池塘中一汪安静而清澈的水。（《论意志的自由》，43）

然而，在陈述了决定论的理由之后，叔本华保留其"更高视角"的权利。"因为意识的另一个方面我至今还完全没有涉及，"他说，"这就是对我们所作所为的责任感，对我们的行为有所交代的感觉；这种感觉明白无误、确定无疑，它基于我们自己是我们行为的实施者这一不可动摇的确定性之上。"（《论意志的自由》，93——94）正如一些哲学家最近所言，决定论的真实性并没有消除这种"确定感"，即我们对自己的行为负有责任，这些行为在某种意义上"取决于我们"。

叔本华现在转向康德伦理学中的一个区别，即一个人的经验性格与其智思性格之间的区别，"这个伟大的思想家或人类有史以来所提出的最美丽而深刻的观念之一"（《论意志的自由》，96）。这是我们一直讨论的表象与物自体之间的核心区别的另一方面。

> 经验性格，比如完整的人，只是作为经验客体的一个表象，因而注定表现为一切表象所具有的形式——时间，空间和因果关系——并受其规律支配。另一方面，这一切表象的条件和基础……是他的智思性格，即他作为物自体的意志。自由，甚至可以肯定地说绝对自由，即不受因果律支配（仅作为表象的一种形式）的自由，正是属于这种性质的意志。（《论意志的自由》，97）

其基本观点相当简单：如果我作为经验现实的一部分无法逃脱因果必然性，那么我的一个超越经验现实的方面则可以逃脱。叔本华指出，当我们追究某人的责任时，我们责备他或她的性格，或他或她的本性，其行为仅被用做证据。他暗示我必须为我的本性负责——该本性即表象背后的智思性格，我的一切行为的源头。自由并没有被消灭，而是被从经验王国抽离了。

这里叔本华面临一些严重的问题。一个是，以他自己的观点，我的性格是天生的、不变的。那么在何种意义上我能为我的本性负责呢？另一个问题是我似乎从自在世界消失了。物自体并非分裂为个体——这是贯穿叔本华全部哲学的一个至关重要的论断。“作为物自体的我的意志”，我的智思性格，不应与完整的世界分离；因此很难理解我如何能为“我的自在本性”负责。叔本华说，我们的确认为一个人应对其行为负责，无论他在事件的因果链中处于什么位置，我们都把这个人看做行为的真正起因。这些话没有错，但是，尽管叔本华的解决方案或许是对自由意志问题的一个敏锐审察，该方案并不真正令人信服。

自私与怜悯

那么在叔本华看来，道德的真正基础是什么？可以分三个阶段来解答。一个与他所声称的一切道德行为所符合的单一原则有关，即“不伤害人；相反，尽可能多地帮助每个人”（他是用拉丁文表达的）。解答的第二个阶段是尝试解释能够激励人们实施道德行为的基本心理态度，即怜悯或同情。然而，道德的基础直到第三个阶段才能最终揭示，此时我们看到关于怜悯心何以成为可能而且合理的一个形而上的论述。

“不害人”原则可以分解为两个部分：“不伤害他人”和“尽可能多地帮助每个人”。叔本华把符合第一部分的行为称为自愿公正的例子，而符合第二部分的行为则属于无私心的慈善之举，或对其他人类的“慈爱”［也可能包括动物：沿袭其早先对康德的指责，叔本华援引了我们对动物的确有同情心的事实（《论道德的基础》，175——178）］。除了纯粹公正或慈善之举，没有什么行为可以算得上具有真正的道德价值（《论道德的基础》，138——139）。叔本华认定的一个前提是：这样的行为，无论多么罕见和令人惊讶，均被承认确有其事，且被普遍视为是善的。此类事例不胜枚举：从战斗中的自我牺牲到归还本可据为己有而无严重后果的失物，或明知无利可图而去救济乞丐。公正和慈善均源于怜悯，后者要么表现为对改善他人福祉的纯粹关心，或表现为对他人苦难的纯粹悲伤。

在叔本华看来，每一个人在其性格中都有一些怜悯心的成分（《论

道德的基础》，192），但是我们天生的怜悯心在比例上却有很大的差异。有的人大慈大悲，有的人却几乎毫无怜悯之心。叔本华认为只有发自怜悯心的行为才具有道德价值，且我们是从本性上判断一个人的善恶，仅以其行为作为证据。如果在这些问题上我们都顺从他的观点，我们将不得不承认有些人比其他人善得多，而有的人虽然偶尔也许会有发自怜悯心之举，却是不善的。无论这是否成为一个难题，与另一个难题相比，它都显得不那么重要了：如何用他的观点解释怜悯心产生的缘由，以及它如何能够激发人们实施善举。

如果每个人的心理结构中都有一部分怜悯的成分，那么余下的还有什么？叔本华的全部解答如下：

> 人的三种基本的伦理动机——自私、恶意和怜悯在每个人身上以不同的、大相径庭的比例存在。动机将根据这些比例作用于人并导致其行为。（《论道德的基础》，192）

叔本华用一个简洁明了的解释来帮助我们理解这三种动机。怜悯是寻求他人福祉（或减轻其痛苦）的动机。恶意是寻求他人痛苦的动机；自私是寻求自己福祉的动机。也许我们会问，这个三分法的逻辑是否完全正确：难道恶意事实上不是一种自我满足、一种自私吗？按叔本华的辩解，回答一定是至少有的恶意不是自私的。我们可以归之于残酷的行为很多是出自这样或那样的利己私欲：它于是成了实现自私目的的手段。但叔本华所指的纯粹恶意是与纯粹慈善一样特殊的东西，即堕落的或“恶魔般的”行为，此时的行为实施者不顾自己的福祉，仅仅为了伤害他人（《论道德的基础》，136）——可称之为无私心的恶意。因而自私、恶意和怜悯这个三分法是一个真正的三分法，虽然很多残酷和邪恶的行为并非源自恶意本身。

然而怜悯必须对付的最大对手却是自私的动机，因为构成每个人主体部分的正是自私：“人类和动物的主要和基本动机一样，都是自私，即对生存和福祉的渴求。”（《论道德的基础》，131）每个个体都是一个物质的有机体，里面流淌着生命意志：因此为自己的目的奋斗对每个个体而言是必需的。的确，按照叔本华的理论，它是如此地必需，以至于人们一定会问，怜悯之举从何而来呢？如果行为始终是个体朝着自己某个目的的一种身体上的努力，那么据称是唯一真正的道德动机的怜悯，应该永远不会驱使个体采取行动。自私是“巨大”而“自然的”：

> 每个个体，在一个浩瀚无垠的世界中渺小得几乎为零，却让自己成为世界的中心，把自己的生存与福祉置于高于一切的优先位置。事实上，从自然的角度看，他准备为此牺牲一切；为了让他自己这沧海一粟活得稍长一点点，他愿意毁灭世界。这种倾向就是自私，它对于自然中的一切事物而言都是必不可少的。（《作》第一卷，332）

自私如此高高地“凌驾于世界之上”（《论道德的基础》，132），以至于如果没有国家机器所代表的法律的制约，则个人将会卷入一场所有人之间的战争（《论道德的基础》，133）。这一切意味着以他人福祉为动机的行为应该不仅少之又少，而且因其与我们的天性相左而不可能。叔本华不得不承认怜悯是伦理学的一个不解之谜。他唯一能说的就是怜悯是一种原始的反自私的特征，它作为纯粹的事实存在于我们身上。但怜悯何以能“居住于人性之中”（《论道德的基础》，149）却是一个深深的谜，因为人是对生命意志的天然自私的表达。

道德的形而上学

然而，叔本华伦理学的最后阶段寻求把怜悯心置于形而上的基础上。怜悯归根结底是一种自我观和现实观，它与自私所隐含的自我观和现实观不同，并高于后者。故叔本华可以说，怜悯是一样好东西，不仅因为它倾向于减少世界上的苦难，还因为它体现了一个更真实的形而上图景。

最初的想法是，只有“当我在某种程度上将自己认同为另一个人，从而暂时消除我与非我之间的障碍”（《论道德的基础》，166）时，我才可能感到怜悯。叔本华严格按字面意义理解“怜悯”或“同情”（德语为Mitleid）的含义：一个人与他人“感同身受”。为自己谋利的想法必须让位于为他人谋利的动机；除非我能够把他人的痛苦和福祉当做我自己的切身关怀，否则就无法解释这种事如何能够发生。只有当我分享你的痛苦，在某种意义上把它当做我自己的痛苦来感受，你的福祉，或减轻你的痛苦，才能成为我的动机。叔本华说，要想有怜悯心，一个人必须“比一般人更少地区分自我和他者”（《论道德的基础》，204）。

但是现在他可以辩称，具有怜悯心的人持有一种不同的形而上观点：

> 坏人到处都感觉自己和自己之外的一切事物之间有一堵厚厚的隔离墙。世界对他来说是一个绝对的非我，他与它的关系本质上是敌对的……另一方面，好人生活在一个与他自己的真实存在同质的外部世界。对他来说别人不是非我，而是“我的重现”。因此他与每个人的基本关系是友好的；他觉得自己与一切存在物紧密相连，对他们的祸福有着切身关注，并且自信地对他们倾注一样的同情。（《论道德的基础》，211）

何为正确的世界观？表象/物自体的二分法将告诉我们。从受时空这一个性化原则支配的表象世界的观点来看，现实是由不同的个体组成的，任何道德行为实施者都是这种个体。所以认为“每个个体都是一个与其他人极不相同的存在物……其他一切均是非我、异我”（《论道德的基础》，210）的人对表象世界的看法是正确的。但在此之下还有一个作为物自体的世界，它并非分裂为个体，而是世界本身——无论其根本性质如何。所以大概更深刻的观点是把个性化视为“纯粹现象”而非归根结底乃现实的一部分。按照这种观点，没有人与世界上任何其他事物有

别，所以能“在他人身上看到自己，看到他自己的真实的内在本质”（《论道德的基础》，209）。叔本华的印度思想突然凸显出来：世界由不同的个体组成这一观念乃是Mâyâ，“即幻觉、欺骗、幻影、妄想”（《论道德的基础》，209），而对更深层、更正确、非个性化观点的熟知在梵语中的表达是tat tvam asi：这就是你（《论道德的基础》，210）。

乍看这个观点很极端，以至于把怜悯的可能性彻底排除了。假如我真的相信你与我没有区别，那么我看待你的态度只能是一种奇特的自私。另一方面，真正的怜悯一定是以相信差别这个最低条件作为前提的。一个更形象的反对意见是，假如自在世界没有个体差异，那么它甚至都不会包含我：它肯定不包含我这个有血有肉、有意志的人，也不包含我从主观视角所认同的那个有思想的“我”。很难理解，那种认为包括我在内的一切个体都是虚幻的信念怎能支撑我这个个体与我施舍的乞丐之间的怜悯心。

但这个回应也许过于简单化。叔本华所认可的是一种对待世界的可能态度，它不认为作为特殊个体的人的存在具有头等重要性：一种与具体立场相对的“普适立场”（《作》第二卷，599——600）。如要采纳这一立场，人们不必完全抛弃对不同个体的信念。怜悯被认为能够驱使一个人对其他个体作出他作为个体必须实施的行为。可能为这种行为提供基础的是这样一个观念，即虽然个体各不相同，但我这个个体没有什么根本重要性。如果乞丐和我都是同一基本现实的相等的分子，同一生命意志的相等的表现形式，那么从世界整体的视角来看，我的目标是否获得推进、乞丐的目标是否遭到挫败，或者反过来，都无关紧要了。这种思想似乎真正能够为一种怜悯世界观提供基础。在此起作用的不是这样的信念：我不是一个有别于其他现实的个体；而是：虽然我是世界上的一个独特（且天然自私的）事物，但我的视角却不必始终与我这个个体相一致。如叔本华在对审美经验的阐述中所示，我无须接受个性这一天然立场作为我看待事物时必须始终坚持的立场。在下一章我们将会看到，对叔本华而言，个体对其个性的放弃不仅使审美价值和道德价值成为可能，而且是使他或她的存在获得酬报的唯一态度。

第八章
存在和悲观主义

不可消除的苦难

> 意志从无意识的夜晚醒来，发现自己这个个体置身于一个无边无际的世界，周围还存在无数其他个体，全都在奋斗、受苦、犯错误。仿佛是做了一场恶梦，它匆匆地返回到原来的无意识状态。然而在此之前它的欲望还数不胜数，要求也无穷无尽，每个欲望一旦满足，新的欲望又产生了。世间没有哪种满足感足以平息意志的渴望，可以为意志的需要设定一个终极目标，可以填满意志内心的无底洞。在这一点上，让我们思考一个问题：人在获得任何一种满足的时候通常会出现什么？常常不过是维持本身的存在而已。要生存就必须每天不懈地努力，不断地操心，与苦难和需要作斗争，而人终有一死。生活中的一切都表明，尘世的幸福注定会受到挫败，或者被认为是一种幻觉。这样说，其根据可以到事物本质的深处去寻找。
> （《作》第二卷，573）

《作为意志和表象的世界》第四卷是该书的最后乐章，气氛严肃。叔本华的风格是与更为严肃的讨论相匹配的（《作》第一卷，271）。这种讨论跟我们已经谈到的伦理话题一道，关注的是——用一个陈腐的词语来说——人的状况本身。有见识、有文才在此领域作出具有哲学趣味的贡献的人为数不多，而叔本华无疑是其中之一。

叔本华环顾世界，发现世界遍布着苦难——挫折、乏味、痛苦和悲惨。或许有人认为这只是一个个人倾向问题。也或许会有人指出人生中存在着好运、单纯的快乐、满足以及付出诚实劳动后的回报。如此说来，叔本华莫不是仅仅在关注高度筛选过的人生况味？果真如此，那他的悲观主义就是肤浅的，无缘无故的。但事实并非如此。无论是否同意他的观点，我们都应该看到他在探讨关系人类存在价值的一些影响深远的结论。存在则必会受苦；与不存在相比，存在并非更可取。现实如果从未存在过就更好了。这些主张使叔本华成为一个具有哲学意趣的悲观主义者。

第一个观点是，苦难在任何个人的生活中都存在，不可消除。作为物质的、活生生的生物，我们的日常生活就是为目标而奋斗。然而，叔本华认为，一个奋斗的人，一个意识到自身目标以及目标是否实现的人是一个受苦的人。其中部分原因可从利己主义的角度来理解。芸芸众生，人人都必须奋力图存，这就会出现目标的冲突，而阻止同情心的神秘介入就必定产生苦难。既然同情心不是普遍存在的，甚至不是广泛存在的，那么生活在众生之间的个体生命就很有可能包含一些受苦的插曲，还有一些让他人受苦的插曲。

然而，意志行为本身在另一种意义上与苦难紧密相连。首先，意志行为不会源自完全充足和满足的状态。个体只有在经受某种缺乏或不足的时候才会奋斗，而经受缺乏就已经是一种形式的苦难。其次，在事件发展过程中，个体的有些奋斗目标没有得到实现。如果个体没有实现某

个目标，那么个体原有的缺乏状态就延长了。这种事实与意识到没有实现目标的状态一起又导致进一步的苦难。或许我们可以想象某个个体总是成功地实现了奋斗目标——这对叔本华而言也是无济于事的。因为，当我们实现一个一直为之奋斗的目标时会发生什么呢？此时达到的的状态叫做满足或者幸福。但是，叔本华说，这种状态仅仅相对于刚刚消除的不足是有价值的。满足感只能存在于一个受过苦的个体里，而其价值也只是相对于某个特定的受苦阶段而言的。叔本华在陈述时说，满足是消极的，痛苦是积极的。痛苦是可以感知的东西，而满足是一种缺席；得到满足仅仅是通过消除所感到的不足而退回至中性状态。感觉不到不足，因此就没有奋斗目标，仅仅是这样的状态本身就毫无积极价值。如果像这样持续一段时间，那就只是无聊了，叔本华常说无聊是人生的普遍特点之一。最后，目标的实现永远不能使人完全停止奋斗。“每个欲望一旦满足，新的欲望又产生了”：不管实现的是什么奋斗目标，很快就要继续为新的目标而奋斗，因而继续遭受进一步的的苦难。因此奋斗无法消除苦难本身。只要我们存在，我们所做的任何事情都无法阻止我们产生意志行为，也就是说，我们必须受苦。

有一点对叔本华而言很重要：虽然生活包含苦难，却不能通过苦难有任何积极意义来弥补。很多生命事实上能在苦难与满足之间保持平衡，这样才足以使人忍受生命。

> 这是几乎所有人的生活：他们有意念，他们知道自己希望什么，他们为此而奋斗，所获得的成功足以使他们免于绝望，所遭受的失败也足以使他们免于无聊，免于无聊带来的后果。（《作》第一卷，327）

但是如果仅仅考虑苦难的存在，探问包含苦难的存在是不是好事，那么我们就不能说苦难可以通过远远高于存在本身的某种好处而得到弥补。一般的苦难要想得到弥补，那必须是：一个个体的人的存在是件单纯的好事，不管发生什么。而我们即将看到，这是叔本华彻底否定的。但到目前为止，如果接受他的观点，我们至少可以得出这样的结论：任何人可以获得的幸福都一定与苦难有着密切关系。想象一种没有苦难的存在就是想象一种并非人类个体的存在。

死亡

对于存在的最明显的事实——我们的存在将会终止，我们每个人应该采取什么样的态度呢？我们的确倾向于畏惧死亡，但叔本华认为这种畏惧不是基于好的理性的缘由，而是因为我们是生命意志的体现：“对生命的无限依恋”是人类与生俱来的情感，一切动物皆然（《作》第二卷，465）。如果死亡的过程涉及痛苦，那么畏惧死亡也许是正当的。但那样一来，畏惧的对象就是痛苦而非死亡。叔本华列举了几个熟悉的论据来说明畏惧死亡是不合理的。其中之一是对称论：我们出生以前并没有无限期的存在，而那对我们而言是一件无关痛痒的事情，那么我们也应该同样看待自己的不再存在。另外一个便是伊壁鸠鲁的观点，即正是因

为死亡包含着生命的不存在，我们才无须害怕死亡：一个不存在的事物的不存在能有什么影响呢？

然而，叔本华提出了一个更加积极的令人慰藉的观点。他承认死亡是人类个体的休止，但是他认为这不是看待死亡的唯一方式。同时代的很多欧洲哲学家在死亡的绝对寂灭论与永生论之间摇摆不定。但是两种观点都“同样错误”（《作》第二卷，464）。从一个“更高的视角”来看，这个问题就变得很明显。这个视角再一次利用了物自体与现象之间的差别。我作为一个个体，不过是现象世界的一部分。它在一定时段内占有一部分空间，其后就不再存在了。从个体角度看，死亡就是寂灭，并且是我的彻底寂灭，如果我的全部就是这个具体现象世界里的一个个体的话。然而，如果我同时也是我自身中的某个事物，超出一切时间和变化之外，那么死亡就不是我的终结：

> 最大的含混之处其实在于“我”这个字眼……据我自己的理解，可以说：“死亡是‘我’的完全终结”；或者“‘我’个人在现象世界中的出现只是我真实的内在本质的无限小的一部分，正如我是这个世界无限小的一部分一样”。（《作》第二卷，491）

“我真实的内在本质”在这里与“世界”指的应该是同样的东西，因为现实自体是不受任何个体状况左右的。因此那个“更高的视角”得出的想法是我就是世界；鉴于这一点，我们可以采取如下这个当能宽慰人心的观点：“我”通常是指一个短暂的个体，是不值得担心的。

叔本华再一次试图放宽我们把自己当做个体的那种常见的认同感。世界通过当时当下的我来体现自身。而当我不再存在后，同样的，世界会通过同物种的其他个体以同样的方式来呈现自我。这些个体将会发现自己是意识的主体，把自己称做“我”，追求其目标，经历苦难与满足，然后又不再存在。我可以这么认为：现实自体不会关心是这个还是那个个体的意志呈现。自然本身不会因为任何一个具体部分的毁灭而悲伤，没有我它依然会存在。如果我与现象世界的其他个体享有同样的“内在本质”，那么不管现象消逝与否，我的本质内核是继续存在的。其实，“继续存在”是对叔本华观点的一种曲解。从时间无限的意义上讲，现实自体是永恒的。我拥有我的“现在”，其他每个现象，不管是存在过的还是即将存在的，都同样拥有它的时间，对它而言同样是“现在”。但是，从现实自体的角度来看，时间是一个幻觉。因此某个特定事物在现在之后就不再存在这个现象事实，就不是关乎现实自体的事实了。

这里就出现了两个问题：一是这种观点作为形而上的应用可能不会令人信服；二是即使这很可信，也可能不会给人慰藉。物自体是无差别的、永恒的这一观点源自叔本华的理想主义时空理论。如果我们对他的理论有疑问的话，这个观点我们也会质疑。真正麻烦的是这样一种看法：“我”是以某种方式存在于这个永恒的、没有差别的世界。先前叔本华告诉我们，“我”指的是物质的、奋斗的人，指的是我们发现自己所作为的纯粹的有意识的主体。而且如果不是拥有身体器官的人，我就不会

存在。但是，如果在人类个体不再存在的同时主体意识也不再存在，“我”所指代的任何事物又如何留存呢？我们在讨论一个具有同情心的人的非自我主义世界观时所说的内容，可以再次应用到关于死亡的更高的视角上：在死亡所要求的终极现实的画卷上是不可能找到我自己的。

叔本华关于死亡的“更高视角”是否可以给人慰藉？这一问题很难回答。他努力反复灌输一种思想，即一个人的死亡在万物秩序中是没有多大意义的。但是如果接受他采取这种态度的理由，我们不应该认为个体生命是没有意义的吗？这个想法能给人慰藉吗？叔本华似乎是这样认为的：

> 死亡是不再做我的好机会……濒死就是从个体的片面状态中解放的时刻。这种个体的片面并不构成我们真正存在的内核，而应该被看做一种失常的状态。（《作》第二卷，507——508）

事实上，叔本华认可两种不同的观点，他的死亡观可能因此给人以慰藉。第一个是对生命意志的肯定。持有这种观点的人可说是以“强硬之骨”立身于世。

> 一个在生活中找到满足并因此而非常开心的人，一个经过冷静深思却依然渴望他迄今为止所经历的人生旅程能无尽地持续或者不断地重现的人，一个以巨大勇气面对生活、为了生活的欢娱而心甘情愿承受生活的千辛万苦的人。（《作》第一卷，283——284）

这个人可以在叔本华所认为的“死亡无法毁灭我们”的理论中获得安慰：“装备了我们所赐予的知识，他会漠然看着死亡乘着时间的翅膀向他逼近。他会认为这是一个错误的幻觉。”（《作》第一卷，284）这样的人会认为作为个体而活着是很好的，然而生命的终结也是个体无力逃脱的命运。

叔本华认为，自杀同样是源于对生命的肯定态度。他的解释是这样的（乍看起来很奇怪）：如果我认为生命中的欢愉具有积极意义，那么尽管生命中包含痛苦，我也总是冒着痛苦将胜过欢愉的危险。如果我继续想从生活中得到潜在的积极方面，但又渐渐觉得得到的只有苦难，解决方法就将是不再生活下去。然而：

> 自杀远不是对生命意志的否定，而是强烈肯定生命意志的现象。因为否定的本质内容是避开生命中的欢愉而非悲哀。自杀是生命意志的体现。自杀仅仅是因为个体对生命状况的不满。因此他所放弃的绝对不是生命意志，而仅仅是生命，因为他毁灭了个体现象。（《作》第一卷，398）

因此，一个希望自己的生命可以无限反复的人（尼采似乎又从这些人身上学到了一些东西）和一个不堪苦难重压而结束自己生命的人，他们的确采取的是同样肯定生命意志的态度。但是，二者都会错过另外一些东西：他们不会渐渐懂得叔本华所理解的真理，即不断受苦对所有生命都是至关重要的（《作》第一卷，283）。另一种观点包含着这个真理，那就是对生命意志的否定。这种态度意识到了苦难作为生命意志的个体体现遍布于所有个体，而且实现目标也绝不可能脱离苦难。它停止在人类个体生命中寻求任何积极价值，包括从转瞬即逝的满足感当中寻求积极价值。这就形成了一种对待死亡的独特态度：

> 情愿死，欣然死，怡然死，是安于现状者的特权，他们放弃并且否定了生命意志……他们自愿放弃了我们所知的存在，转而得到我们所认为的虚无。因为相对于那种存在，我们的存在是虚无。佛教教义把那种存在叫做“涅槃”，也就是毁灭。（《作》第二卷，508）

意志的否定

生命意志必须被否定——“如果要从我们这样的存在中获得救赎的话”（《作》第一卷，405）。救赎是一种宗教教义。叔本华热衷于把哲学探讨与基督教、婆罗门教和佛教联系起来。他声称，撇开神秘的外在表现以及近期堆砌的教义，这些宗教的核心都是一样的。甚至上帝也不够简洁明了：哲学意义是有神论者和无神论者一样都可以感受得到的（《作》第一卷，385），那就是，如果要在存在中找到真正的价值，我们必须摈弃作为人类的本质，或者拒绝它。真正的自我是生命意志（《作》第二卷，606），而这也是必须被否定的，所以，救赎存在于自我否定或自我摈弃中。“事实上，”他说，“什么也不能被视为我们存在的目的，除了一点认识，那就是我们最好不存在。”（《作》第二卷，605）在“生命意志的否定”中，个体反对在自己身上发现的生命意志的特殊体现，也就是反对自己的身体，反对自己的个体性。因此个体会尽可能停止为实现自我目标而奋斗，停止躲避苦难或者寻求欢愉，停止欲求种类繁殖或任何性满足——简言之，个体鄙视自身本质的意愿部分，不再谋求对意愿的认同。经过叔本华令人欢欣的散文式描绘，这种显然不惬意的状态变得似乎值得去寻求：

> 我们可以推断，一个人的意志如果不是像在欣赏美时那样短暂地沉寂，而是永远沉寂、彻底消灭的话（除了最后发出与机体同生共死的微光），他的生活一定是多么地幸福啊。这样的人经历了与自身本质的诸多艰苦斗争，最终彻底征服了，仅仅留下一个纯粹的认知性存在，一面反映世界的纤尘不染的镜子。没有什么再可以让他烦恼或惊异了；没有什么可以再感动他了，因为他已经切断了把我们同世界捆绑在一起的千缕意志行为之线，以渴望、畏惧、嫉妒和愤怒的形式把我们拽来拽去、使我们不断痛苦的千缕意念之线。（《作》第一卷，390）
>
> 那时我们经受的就不是坐立不安，压力重重以及心力交瘁；也不是从欲望到忧虑、从欢乐到悲伤的不断转变；亦不是构成欲求者终生梦想的永无满足、永无休止的希望。我们看到高于所有理性的平和，看到心灵如大海般的平静，看到深深的宁静，看到不可动摇的信心与安详，这种信心与安详仅仅在拉斐尔和柯勒乔描绘的

人物相貌中反映出来就是某种十足的福音书。唯有知识留存，意志已然消失。（《作》第一卷，411）

意志的否定与对美的宁静思索具有密切联系。尽管如此，这种否定也不能通过美学途径来获得。它首先是通过一种圣人般的生活获得。这种圣人体会到自我主义、个体性以及整个现象世界都是一种错觉，并由此而生出正义与慈悲的情怀。所有事物在“自体”层面上都是一样的，这种假定的认识导致自我主义的彻底屈服，也导致人们将所有苦难都当成自己的苦难。这种“对整体的认识”因此成了“一切意志行为的消声器”（《作》第一卷，379），使得意志违背其自我肯定的自然状态。通向这种状态的另一条次要途径是苦难本身。这条途径在叔本华看来更为普遍，因为圣人般的生活不仅罕见，而且面对意志的诱惑极难保持（《作》第一卷，392）。然而，现实生活或悲剧艺术中也有这样一些人，他们的个人痛苦很长久或很强烈，最后生命意志破灭了。于是，仿佛“从苦难净化的火焰中突然闪现出一道银光”，救赎的状态就可能达到了。在这种状态下，人们摈弃所有欲望，人们超越自我，超越苦难，达到一种“神圣的平和、幸福和崇高”的状态（《作》第一卷，392——393）。

叔本华提出大量实践和经验，自认为能证实他对自我摈弃的描述：

> 寂静主义，即放弃所有意志行为，禁欲主义，即抑制个人意志，以及神秘主义，即意识到自身内部存在与所有事物的内部存在或世界核心的同一性，这些都有着非常密切的联系，因此任何人信奉其中之一便会逐渐接受其他思想，甚至会违背自己的意愿。表达那些教义的作家们尽管年龄、国籍及宗教信仰差别很大，他们的意见却是一致的，这一点最令人吃惊。（《作》第二卷，613）

禁欲者不满足于为他人祈福，当意志通过身体表现出来时，他积极寻求反抗意志的种种目的。［“人自身的苦恼”因此便成为行动的第四个刺激因素，另外三个是自我主义、恶意以及同情（《作》第二卷，607）］。叔本华这样描述禁欲者：“他身体强健，通过外生殖器表达性冲动，但是他否定这个意志，对自己的身体撒谎。”（《作》第一卷，380）与自觉戒除性行为——生命意志的最强有力的体现——相伴发生的，通常是自甘贫穷、不躲避他人的伤害或侮辱、斋戒、自我惩罚以及自我折磨。因为所有这些情形都是刻意追求的目标，所以禁欲主义不能等同于完全没有意志。后者必须是像“突然的银光”一样从苦难中产生的，是不可预料的；人可以蓄意筹划苦难，但是真正的救赎不是有意的，不是预先设计的。

与此同时，神秘主义仅仅是“意识到自身内部存在与所有事物的内部存在的同一性”。叔本华声称他能做到从哲学角度描述神秘主义者在主观经历中达到的状态。但由于这种经历不可言传，他就达到了哲学的局限所在：

> 当我的学说达到最高点，它便带有一种 特征，因而以一种否定告终。因此在这里它只能讲什么被否定或放弃了……神秘主义者正于此时此刻积极地行进，因此在这一点上仅留下神秘主义。（《作》第二卷，612）

叔本华的书开头说“世界……”，结尾的确是“——虚无”。现象世界被人所否定，这些人的意志反对这个世界，反过来他们拥抱的仅仅是虚无；但是随后，从他们变化了的视角出发，整体世界就可以归零了。无意志的主体不赋予人的苦乐轮回以任何积极价值，而在拒绝那些拥有普通人类价值之事物的过程中找到一种新的价值。

不管我们对叔本华最终的理论是否满意，我们一定会担心它能否自圆其说。我们经常质疑能否把自我看做存在于一个消除了个体间所有差别的世界。但是，即便撇开这一点，有人也许还是会问：如果世界的核心是被憎恶的生命意志，正是“我”如此想要逃离的东西，“我”又怎么能默认“我”与世界核心同一这一平静观点呢？然而，可以这样来解答这种担忧。我们不能忘记叔本华对认知与意志行为的区分。去认知世界作为一个无处不在的、无目的的生命意志，这不同于当意志通过身体表达自己的时候与其合谋——不同于代表这个特定个体来实施意志行为。对叔本华而言，救赎是通过认识实现的，不是通过任何好的事态所获得的认识实现的。把世界看做一个并非与我不同的整体，这样的看法是有价值的，因为它把我从奋斗、幸福和苦难的单调工作中解放出来——而不是因为我渐渐认识到世界是好的。对叔本华而言，世界不是一个好事物，我也不是。但是如果退后一步，从普世的角度来认识这个糟糕之地，而不是在与其一小部分地区的毫无疑义的认同中继续意志行为，则还是可以抢救回一些价值的。

与意志否定相关的最后一个问题是，它是否始终注定是一种意志行为。如果我可以选择肯定或否定我的意志，那么在某个更高的层面上，我必定愿意否定生命意志。如果这个能识别肯定和否定的“更高的”意志行为不隶属于生命意志，这就不是一个矛盾：我就可以任意决定否定我的生命意志。但是，如果叔本华认为所有意志行为都是生命意志的一种形式，而且对生命的否定是我可以任意施行的，他的观点就很难自圆其说了。这个问题的最佳解决方法是声称对意志的否定仅仅存在于一个主体中，并不是一种有意识实施的行为。人对每种生物或是自身苦难的天然同情很大程度上克服了人的自我主义，于是他不可能再奋力追求那些从狭隘的自我存在中产生的目标。他对这点的另一种描述是“生命意志反对自身”。在《作为意志和表象的世界》的末尾，他写到的不是“那些否定了意志的人”，而是“那些其意志转而否定自身的人”（《作》第一卷，412）。有一点很重要，这里的媒介并非直接是我的。正如原先让自己拥有生命的不是我一样，反对生命意志的也不是我。这里的“施动者”是生命意志，是生命意志反对自身。所以意志的否定其实不是发生意志否定的这个人的一种意志行为。然而，叔本华有时候写的似乎就是这样的。那些其意志反对自我的人必须时常与对意志的肯定进行“斗争”，而肯定意志是身体的自然状态；他们必须“通过自我强加的一切形式的摒弃行为全力斗争，坚持这条道路”（《作》第1卷，391）。我内在的生命

意志是顽固的，即使它先前被圣人般的行为或沉重的苦难所破坏，它还会反过来肯定自身。所以这样一来我就必须继续希望否定意志。

悲观主义

叔本华的哲学悲观主义体现在两个互相联系的论点上：一是对每个人而言，不出生更好，二是整个世界是所有可能的世界中最糟糕的。对第一个论点的论证基于这样一种看法，即对普通的奋斗者而言，生命必定包含苦难；还基于这样一种观点，即所有的满足仅具消极价值，是苦难的终止。叔本华从这里延伸到如下一种观点：人类存在中所能得到的任何满足都无法弥补生命中所必须包含的苦难。就好像是在天平上，与任何苦难，即便再小的苦难相比，没有什么满足感能平衡它们。光凭世界上存在恶这一点，世界不存在比世界存在要好——我们应该希望不仅我们自己没有存在过，而且我们必须受苦的这个世界也不曾出现过（《作》第二卷，576）。总之，我们的状况是“不存在会更好”（《作》第二卷，577）。

其实这个观点我们并非不得不接受。人生是无目的的，人生必定包含苦难，没有任何满足可以抹去任何一种痛苦带来的罪恶——这种看法很有道理；在这个意义上，叔本华援引的彼特拉克的一句诗，“一千种欢愉都弥补不了一种痛苦”（《作》第二卷，576），就是正确的。同样，还有一点可能也是正确的：不能保证存在比不存在要好。如果像叔本华另一个不无道理的断言所说的那样——“十个人当中有九人在不断与欲望作斗争，总是费劲费力地在毁灭的边缘保持着自我平衡”（《作》第二卷，584），那么存在好于不存在的个体生命的总数可能比我们认为的要少得多。我们仍然不能因此就说每个人都应该认为其存在比不存在要糟糕。所需要的关键前提是一个生命所包含的任何苦难都使得其不存在要更可取。但是这一步会让我们认为七十年的满足就因单独一段痛苦的插曲而变得毫无价值——那无疑是不可信的。我们应该更强烈地质疑这样一种观点，即所有的满足都是消极的——痛苦是被感知到的，而满足不过是恢复中性状态。不管一个人的生命中有多少幸福的部分，这些部分都不能带走个体受苦的那些部分，这种看法是正确的。但是仅仅是受苦的事实并不能带走不受苦的那部分的价值（不受苦的那部分可能恰好有很多），这应该也是同样正确的看法。

叔本华尖刻地批评乐观主义，即认为这个世界是所有可能的世界中最好的一个——“其荒谬性有目共睹”（《作》第二卷，581）。他最猛烈的攻击是这样的观点：这个世界其实是可能出现的世界中最糟糕的。他是这样说的：“把‘可能’当成是‘能够实际存在并延续的’。那么既然‘这个世界要想能够继续艰辛地存在，它就是以它必须被安排的方式来安排的’（《作》第二卷，583），我们就可以明白，一个比这个世界更糟糕的世界是不能继续存在的。因此这个世界就是可能存在的最糟糕的世界。”这个论点很奇怪。叔本华引用大量证据证明一个观点：这个世界只有历经重重困难才能继续存在。十分之九的人类生活在灭绝的边缘，很多物种已经彻底消失了，温度稍微有些变化或是大气成分稍微有些变化

就会将生命完全毁灭。地球轻易就可以被太阳系中的碰撞或是地壳底下的力量所摧毁。因此，也许有很多可能的世界比现在这个世界离灾难更远——如果真是这样，知道这一点可能对人有益。但是我们可以清楚地想象这个世界的很多变化都是明显地在恶化，它们还不足以毁灭地球或地球人。现在很多人认为环境正逐渐变得越来越不利于生命了。但如果叔本华言之有理，下面这个观点将是站不住脚的：此刻一定是最接近世界末日的——似乎没有任何理由接受这种极端的观点。

因此叔本华声称的这些极端的悲观主义学说是没有说服力的。然而，他的悲观主义成功地提出了某种不那么极端的完全可信的观点，即认为以下想法，如我们并非注定要受苦，我们从某种角度来说值得拥有幸福，或者世界应该让我们实现奋斗的目标，这些想法是错误的——同样，认为不管生活带来什么，活着就是好事的看法也是错误的。他对虚荣心或生命之无价值的冗长动人的讨论使得我们逃离这些乐观主义的错觉，接受一个更残酷却更人道（有待论证）的观点：生命本身是无目的的，苦难总是生命不可分割的一部分，生命的终结有时可能是好事。

尽管如此，有时人们会认为叔本华最终根本不是一个真正的悲观主义者。因为他并不真正认为人生中没有可以获得的价值。美学思考，艺术天才，慈悲和正义的生命，禁欲主义以及对意志的摒弃，这些都是至少等待着一些人的至高无上的价值。逃离意志的人正好获得了“救赎”，这似乎是一种其价值无可指责的的状态。所有这些都是正确的，但又与“悲观主义”有矛盾，如果你认为在悲观主义看来任何事物都毫无价值的话。这与叔本华下面的观点并不矛盾：不存在本来会更好，这个世界是最糟糕的世界。无意志的价值是真实的，但在叔本华看来，必须是在能对最糟糕的处境起到某种改善作用的条件下。有人可能反对这样的说法：在一个更糟糕的世界里，甚至连无意志顺从的救赎也是得不到的。但是叔本华会这样回答：在那种情况下，存在将变得很难忍受，没有哪个真正理解其性质的人能够忍受下去。在那个意义上，它就不是一个可能存在的世界。

最后，如果我们考虑到在他的万物谱系里唯一称得上悲观的价值取决于自我摈弃，甚至叔本华的救赎观本身也可以肯定地说是悲观的。对那些为生活奋斗的个体和林林总总的生活目的采取超然的态度，我们就能顺而从之，享受审美的宁静。如果这个活着的个体在表象的世界里仍然保持我的本性，如果生命意志仍然是我自身中的本性——没有非实体的灵魂，没有合理的本质，没有天意筹划的成分——那么我的本性不仅是无价值的，而且是一个障碍，必须拆除它才能看到真正的价值。因此要感受叔本华为存在问题所提供答案的全部分量，就要遭遇一种自我憎恶，而自我憎恶中隐含着最深的悲观主义。

第九章
叔本华的影响

叔本华认为自己建立了一个揭示了“单一思想”的哲学体系（《作》第一卷，xii）。但是这个体系遭到很多批评，通常不是他吸引力的基础所在。他作为哲学家的永恒的重要性更多体现在他自由探究和直率质疑的风格，体现在他对传统的确定性的摧毁以及他所面对的新的不确定因素。不朽的灵魂，神的意图，人的尊严，这些旧思想对叔本华而言已经消逝了，而且不应该复兴。人类是自然的一部分，理性并没有赋予人类特别崇高的地位。人类个体被体现着，不安地活跃着，是奋斗的、受苦的动物，其核心是性欲和自我主义。个体的身份变得彻底成问题了。我们的大脑是一个适应生活目的的有机体的大脑，分裂为两个方面，一个是有意识的、认知的、我们试图认同的看似超凡脱俗的自我，另一个是看似异己却真正驱动我们的、无意识的、自然的意志。生命没有目的。做自己并不是一件具有任何积极价值的事。叔本华的论证使自己陷入一种困境，在这里存在本身就是一个问题，然后他又提出诸如天才和圣人般的状态、审美经历和个体性湮灭这些例外，作为打捞价值的唯一方式。这种令人不安的挑战性思想代表着他对现代文化的独特贡献。

尽管从来没有过一个叔本华学派，他对思想史的影响却是既伟大又丰富的。在19世纪晚期和20世纪初，他是欧洲文化的前沿：他的书被广泛阅读，为许多学术论文和出版的专题论文提供了素材，知识分子和艺术家们趋之若鹜。他拥有一些哲学上的追随者，但是可能更为显著的是他吸引了那些爱上他文章的人，他们认真思考或者苦苦琢磨他的思想，然后进行创造性运用。19世纪50年代瓦格纳迷上了叔本华，这种迷恋成为他的创作，尤其是《特里斯坦与伊索尔德》创作的主要动力。19世纪60年代，类似的事也发生在尼采和托尔斯泰身上。19世纪80年代和90年代，读过他作品的有托马斯·哈代、托马斯·曼以及马塞尔·普鲁斯特；20世纪初期的几年，年轻的维特根斯坦也读过。我们在《布登勃洛克一家》和《追忆似水年华》中可以找到阅读叔本华或讨论他作品的角色；《德伯家的苔丝》也提到了他。总之，这里无法列举的还有许许多多著名艺术作品都打上了叔本华思想的烙印，有些是直接的，有些更为间接。受到叔本华哲学影响的艺术家的名单还可以继续往下写，如马勒、里夏德·施特劳斯、屠格涅夫、劳伦斯、贝克特、博尔赫斯等。

叔本华的魅力离不开他作为一个文学家的才干。他优美的散文以及他对结构和戏剧性的把握——叙述中的每一步都有一个充满力量的形象，在时间安排上也达到最佳效果——使他从哲学体系到小说或歌剧舞台的过渡极其流畅。没有哪一种学说能同时打动这么多作家和音乐家，但给人留下最强烈印象的无疑是他的美学理论，他的音乐哲学，他对无意识的认可，他对强烈的性冲动的探讨，他的悲观主义以及他对人类存在价值的质疑。在一些方面，令人奇怪的是叔本华影响最大的时期没有持续到20世纪20年代之后，而那时正是很多我们刚才提及的那些人成为知名文化人物的年代。这段时期经济领域很不景气，一战徒劳无功，又

平添更多痛苦，对心理分析的广泛兴趣改变着人们对人类性格的认识——难道这不是一个真正的叔本华时代吗？然而直到20世纪中期他都不是一个那么有名的作者，其中一个主要原因是当代哲学的主流没有给予他真正的关注。

在那些为叔本华所折服的人当中，瓦格纳和尼采是最早的，似乎也是受影响最深的。也只有在了解这两位大家的过程中，探讨他们与叔本华的联系是大有裨益的。瓦格纳不是哲学家；他有时也坦言，尽管他不断反复阅读，要弄清叔本华作品的深意还是很难。显而易见，音乐作为意志奋斗的直接表现这种观点吸引了他，但对意志的否定这一观点也是如此。他在写给李斯特的一封信中说："我已经……找到了一种终于能帮助我在夜晚入睡的镇定剂；那是对死亡的真诚而由衷的渴望：完全无意识，彻底寂灭，一切梦的结束——唯一的终极救赎。"瓦格纳清楚地感觉到叔本华的思想使他自己的一些见解变得明确了，让他对自己现有的作品有了全新的看法："如今我终于可以理解我的佛旦了。"他在歌剧里最接近叔本华真实哲学的地方，是剧中人物特李斯坦和伊索尔德表达他们作为个体对停止存在的深切渴望的时候。性爱可以压倒个体生命当然也是叔本华的主题之一。然而，瓦格纳试图将对不存在的渴望转变成性爱的高潮，而不是转变成叔本华所倡导的彻底否定性爱——换句话说，即使是在最感激叔本华的时候，他也并非完全亦步亦趋。

把瓦格纳与年轻的尼采联系在一起的事情之一是他们对叔本华的热爱。他们是各自发现叔本华的。即使尼采也曾经经历过一种情感上向叔本华哲学的"皈依"，他与该哲学的关系是非常不一样的。在他出版的第一本书《悲剧的诞生》中，尼采用一对具有象征意味的神——阿波罗和狄俄尼索斯来解释希腊悲剧了不起的艺术成就。阿波罗代表美丽的梦一般的个体英雄形象。狄俄尼索斯代表朝着暗藏在个体性之下的残酷世界的吓人而又令人陶醉的一瞥（这个世界将毁灭这个英雄）。在试图解释这对象征的时候，他用到了叔本华对表象和意志的区分。尽管这本书是一种独特的情感迸发，很多内容都与叔本华没有什么直接联系（尼采自己后来这样评论），但是阅读叔本华在为尼采提供该书的轮廓及写作冲动上起着决定性作用。

然而，使叔本华变得对尼采更有意义的是后来发生的事情。他背离了从前的"老师"，乃至说他"一无是处"。随着尼采自己哲学的发展，叔本华依然是他的一颗特殊的指路之星——一颗需要避开的星。在《论道德的谱系》里，尼采把叔本华的思想判定为是他自己性格的释放口，还特别提到对审美宁静的推崇表示了叔本华逃离他自己的可恶的性冲动之后的安心；而且"他本来会生病，本来会变成悲观主义者（因为他不是悲观主义者，尽管他很想），如果没有敌人，没有黑格尔，没有女人，没有感官愉悦以及存在和坚持下去的整个意志"。也许吧——但如果没有叔本华，没有他对错误的适时总结，尼采又会变成什么样子呢？尼采在前言中已经告诉我们："受到威胁的是道德价值——在这一点上，我必须几乎全部向我伟大的老师叔本华妥协。"

尼采很关心价值的丧失。他同意叔本华的观点，即存在必定包含苦难，基本上是没有意义的。但是他反对把摈弃和禁欲当做救赎的方式。深入探索叔本华的思想是必要的一步，但是除了寻求逃离意志、摈弃人的个体物质存在这种“否定生命”的态度外，必然有另外一种态度。尼采所建议的解决方案是一种创造性的自我肯定（“成为你自己！”），把自己的痛苦甚至是残忍作为自身真实的一部分来接受。他的“权力意志”观不只是用词上基于叔本华的“生命意志”，它试图取代后者来描述组织人类行为并在某种意义上组织整个宇宙的根本驱动力。权力意志并不主要是一种政治学说，而是试图通过假定一种潜在的增长趋势和掌控世界与自我的趋势来解释人类行为、认知以及文化信仰。尽管他驳斥叔本华关于物自体的形而上学说，试图全盘怀疑哲学上的形而上学，但尼采的权力意志观表现出与叔本华意志观惊人的相似。鉴于权力意志的观点，尤其是权力意志可以是有意识的，也可以是无意识的，它在个体中有一个有机的基础，它无所不在，鉴于这些，把权力意志称为叔本华学说的继承者是恰当的。

尽管叔本华是尼采所批评的哲学家中的前沿人物，其批评的很多方法都是叔本华建议过的。比如说，尼采认为关于道德价值的形而上的学说和信念并不来源于“纯粹的”理性思索，而常常是因为暗中需要与苦难以及掌控自己或周围环境的意志达成一致。这种观点明显就源自叔本华所持的意志塑造我们的智性过程这一学说。叔本华认为世界是由生物体的某一特定物种的大脑来构造的。这反映在尼采的思想中，他坚信没有绝对的真理或价值，只有帮助我们应对生活的观点和虚构。叔本华当然也提供了禁欲主义理想的最赤裸的例子。尼采认为大多数西方文化之下都暗藏着禁欲主义理想——“人类宁愿虚无，也不愿放弃意志”。除开这样的思想影响外，尼采的作品通常表现出与叔本华丝丝入微的联系。即使是在与叔本华思想存在最大分歧的时候，他也会借用叔本华语气和术语的神韵。读尼采而不了解叔本华就无法听出一个反复出现的潜台词，看不到在尼采作品常常令人困惑的推进中的一个关键方向点。

在尼采的同代人当中，人们对叔本华哲学的兴趣是广泛的。他常常被作为康德的一个主要继承人来研究。那个时代重要的哲学家，如汉斯·费英格和尼采的朋友、东方学家、玄学家保罗·多伊森就从叔本华那里发展出了新的体系。在20世纪，叔本华受到法兰克福学派的极力推崇。这个学派不满于正统马克思主义的乐观主义，尤其对马克斯·霍克海默不满。然而，声称到现在为止受到叔本华影响的大哲学家除了尼采只有维特根斯坦，这是不过分的。像尼采一样，维特根斯坦不是在一种学术背景下接触叔本华作品的。那些作品他是作为维也纳上流社会所有的思想储备的一部分来读的（有一个解释性的小细节，叔本华的另一个“门徒”古斯塔夫·马勒在早几年前住在维特根斯坦家中的时候，曾经送给布鲁诺·韦尔特一套叔本华全集）。事实上，对于一个来自像维特根斯坦家庭那样的有教养的年轻人而言，没读过叔本华会是一件很奇怪的事情。

维特根斯坦导致《逻辑哲学论》产生的最早哲学作品，初看似乎与叔本华没什么共同之处。他与弗雷格和罗素合作研究过形式逻辑的新方

法，形式逻辑成为一场试图驳斥理想主义和德国形而上学假定的极端运动的基础。以前人们常常辩解，认为维特根斯坦对叔本华感兴趣是年轻人离经叛道。事实当然不止于此。在《逻辑哲学论》里，在谈及“我”的时候他用了叔本华的意象：这是一个无广延性的点，就像一只看不到自身的眼睛，是世界的一个局限而非一部分。“我”不是构成世界的事实的一部分。世界上也不存在任何价值。价值，无论是道德的还是美学的，都似乎来自对世界整体而非世界内部某些具体事实的态度。“从永恒的角度看待世界”——这是叔本华的另一个观点——“就是把世界看成一个整体”。维特根斯坦说，这是一种神秘的感觉。把哲学当做爬过之后就扔掉的梯子的意象同样使人想到叔本华对哲学与神秘主义关系的看法。

在《逻辑哲学论》里，我们感觉到它讲的是只在文中间接出现的某种东西。作者说，这本书的意义是“伦理”的，而在书中大家都知道，伦理不能表述为命题，它必须显示自我。维特根斯坦明显感到困扰，他在想，一旦人们用语言描述世界，真正的大问题，比如说“我”是什么，“我”与世界有什么关系，世界有什么意义以及善恶从何而来，这些就完全不会触及了。在他苦苦思考这些问题的时候，叔本华的哲学在很大程度上为他提供了一个阐述这些问题的坐标。在他早期的笔记中这点尤其清楚。早期的笔记上重复着“主体”与“客体”、意志”与“表象”、“世界”与“我”这样的词语，这些词语只有被看做是试图借助叔本华的帮助来想清楚事情才可能理解得了。

维特根斯坦明显受到叔本华影响的另一个方面是行为理论。从他最早的作品到他的成熟之作，维特根斯坦都在担心是否存在独立于身体运动之外的意志的精神行为。这个问题是他探讨精神问题的核心：精神是否在任何意义上是“隐藏的”，并对分析哲学的行为理论具有重大影响？他似乎常常被一种基本观点所吸引，那就是，意志行为与行动是一致的，不是纯粹“内在的”精神过程。可以很容易地看出，这种观点根本上是叔本华的。尽管维特根斯坦在这方面并不经常提及前辈的名字，但他讨论所用的术语反映了其中的继承关系。

除了艺术和哲学，叔本华的影响也延伸到心理学，这是通过他的无意识观念以及性欲为人性之本的观点来实现的。曾经红极一时而如今多少被遗忘的一部著作是爱得华·哈特曼1869年发表的《无意识哲学》。这是一种奇怪的杂糅，作者试图把叔本华的一些观点与黑格尔的一些看法结合起来，并试图在悲观主义和乐观主义之间建立一种友好关系。他对叔本华无意识观念的主要修正就是建议它必须不仅仅含有意志，而且还含有理念，并且以某种方式追求理性目标。这部作品使“无意识”成为19世纪后期一个被广泛研究的主题，并同时成为人们对叔本华感兴趣的一种渠道。尽管他不是讨论无意识的第一个或唯一的哲学家，叔本华却可能是在弗洛伊德之前作出最大贡献的人。

弗洛伊德自己当然读过哈特曼的作品并且的确提到过。也有人常常指出，他一定在他活动的学术环境中熟悉了叔本华的观点。尽管如此，弗洛伊德尽量与叔本华保持着距离。他在一个著名的段落中说：

我小心地避免与哲学本身有任何接触。心理分析与叔本华哲学有着很多的巧合——他不仅断言情感占主导地位，性欲至高无上，甚至还意识到了压抑机制——这不能追溯到我对他学说的了解。我是很晚才读叔本华的。

弗洛伊德一定在某种程度上知道为保持原创权要避免读什么，这一点人们很不情愿指出。无论如何，有一点可以确定，这一时期的学术和文化生活对叔本华高度关注，这是促成弗洛伊德著作的一个重要因素，不管弗洛伊德意识到没有。

荣格是受到叔本华感染的又一个有影响的心理学家。他说他从十七岁起就读叔本华（这让我们再次回到19世纪90年代）并且同意他把世界描绘成充满困惑、激情与罪恶："这里终于有人有勇气洞察到：世界的基础由于某种原因并不是最好的状态。"

尽管叔本华的形而上学作为一个体系并不可信，但是他提出的关于自我与无意识、行为、奋斗、苦难、摈弃、美学崇高以及存在价值的问题——这些令人烦恼或给人慰藉的思想激励了许许多多有影响的思想家——仍然是鲜活的，仍然具有挑战性。当我们在前台更显眼的位置与（可能是）尼采或弗洛伊德辩论同样的问题时，叔本华的声音依然是一个独特的、充满力量的哲学声音，依然值得我们聆听。

本书由公众号（精品书籍推荐分享）整理，仅限于内部交流，请勿商用。如有其他需要，请购买正版。关注我们免费领取上万本精品书籍。



目录

插图
序言
前言
第一章 叔本华的生平与作品
第二章 现象之内与现象之外
- 现象与物自体
- 更好的意识
- 四重根
- 充足理由律的局限性

第三章 作为意志和表象的世界
- 表象
- 意志

第四章 意志、身体和自我
- 身体和意志的统一
- 生命意志
- 智性——意志发展的结果
- 自我

第五章 性格、性和无意识
- 意志和智性
- 性与性别
- 性格

第六章 艺术与理念
- 审美体验
- 客观性与天才
- 艺术与艺术的价值
- 音乐

第七章 伦理学：正确看待世界
- 反对康德的伦理学
- 自由与决定论
- 自私与怜悯
- 道德的形而上学

第八章 存在和悲观主义
- 不可消除的苦难
- 死亡
- 意志的否定
- 悲观主义

第九章 叔本华的影响

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 

- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin

- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

Table of Contents

黑格尔
- 扉页
- 版权信息
- 序言
- 前言
- 第一章 黑格尔的时代与生平
  - 黑格尔的时代
  - 黑格尔的生平
- 第二章 有目的的历史
  - 什么是历史哲学？
  - 希腊世界
  - 罗马世界
  - 日耳曼世界
- 第三章 自由与共同体
  - 一个谜
  - 抽象的自由
  - 自由与义务
  - 有机共同体
  - 自由主义？保守主义？还是极权主义？
- 第四章 精神的漫长历程
  - 心灵还是精神？
  - 《精神现象学》的任务
  - 没有概念的知识？
  - 自我意识的出现
  - 欲望着的精神
  - 主人与奴隶
  - 哲学与宗教
  - 精神的目标
  - 绝对知识
  - 两个问题
- 第五章 逻辑与辩证法
  - 黑格尔的逻辑观念
  - 辩证法
  - 绝对理念
- 第六章 余波

亚里士多德的世界
- 扉页
- 版权信息
- 序言
- 第一章 其人其著
- 第二章 一位公众人物

第三章 动物学研究
第四章 收集论据
第五章 哲学背景
第六章 学科的结构
第七章 逻辑学
第八章 知识
第九章 理想与成就
第十章 实在
第十一章 变化
第十二章 因
第十三章 经验论
第十四章 亚里士多德的世界图景
第十五章 心理学
第十六章 证据与理论
第十七章 目的论
第十八章 实践哲学
第十九章 艺术观
第二十章 死后的影响
亚里士多德年表
索引
笛卡尔
扉页
版权信息
引用文献说明
序言
第一章 物质与形而上学
第二章 发现自己的天命
第三章 统一的科学，统一的方法
第四章 “绝对项”、简单本质与问题的处理
第五章 在世界浪游
第六章 巴黎岁月
第七章 秘而不宣的物理学
第八章 一种方法的三个样本
第九章 一种新“逻辑”
第十章 形而上学之必要
第十一章 《沉思集》
第十二章 剔除怀疑主义的怀疑？
第十三章 神学家与物理学的上帝
第十四章 概念
第十五章 心
第十六章 体
第十七章 公之于众的物理学
第十八章 “其他科学”
第十九章 最后的日子

第二十章 笛卡尔的幽灵
索引
福柯
扉页
版权信息
序言
致谢
缩略语
第一章 生平和作品
第二章 文学
第三章 政治学
第四章 考古学
第五章 系谱学
第六章 戴面具的哲学家
第七章 疯癫
第八章 罪与罚
第九章 现代性经验
第十章 古代性经验
索引
哈贝马斯
扉页
版权信息
致谢
前言
缩略语
序言
第一章 哈贝马斯和法兰克福学派的批判理论
第二章 哈贝马斯研究社会理论的新方法
第三章 语用意义专题
第四章 社会理论专题
第五章 哈贝马斯的现代性理论
第六章 商谈伦理学I：道德的商谈理论
第七章 商谈伦理学II：伦理商谈与政治转向
第八章 政治、民主与法律
第九章 德国、欧洲以及后民族公民身份
附录 哈贝马斯的五个主要研究专题概要
索引
海德格尔
扉页
版权信息
序言
第一章 海德格尔生平
第二章 海德格尔的哲学
第三章 存在

- 第四章 此在
- 第五章 世界
- 第六章 语言、真理、烦
- 第七章 时间、死亡与良知
- 第八章 时间性、超验和自由
- 第九章 历史与世界时间
- 第十章 艺术
- 第十一章 梅斯基希的圣马丁？
- 书目参照说明
- 词汇表
- 索引

康德
- 扉页
- 版权信息
- 序言
- 修订版序
- 第一版前言
- 缩略语
- 第一章 生平、著作与性格
- 第二章 康德思想的背景
- 第三章 先验演绎
- 第四章 幻相的逻辑
- 第五章 绝对律令
- 第六章 美与设计
- 第七章 启蒙与律法
- 第八章 先验哲学
- 索引
- 编者说明

克尔凯郭尔
- 扉页
- 版权信息
- 前言
- 缩略语
- 序言
- 第一章 生平与个性
- 第二章 哲学背景
- 第三章 一个时代的不道德性
- 第四章 存在的模式
- 第五章 真实性与主观性
- 第六章 自由与自我
- 第七章 结语
- 索引

尼采
- 扉页

版权信息
序言
引用文献说明
第一章 尼采之形象
第二章 悲剧：诞生、死亡及复活
第三章 幻灭与隐退
第四章 道德及其不满
第五章 唯一不可或缺之事
第六章 预言
第七章 占据制高点
第八章 主人与奴隶
第九章 用锤子进行哲学思考
后记 尼采与生命保险
索引
叔本华
扉页
版权信息
插图
序言
前言
第一章 叔本华的生平与作品
第二章 现象之内与现象之外
现象与物自体
更好的意识
四重根
充足理由律的局限性
第三章 作为意志和表象的世界
表象
意志
第四章 意志、身体和自我
身体和意志的统一
生命意志
智性——意志发展的结果
自我
第五章 性格、性和无意识
意志和智性
性与性别
性格
第六章 艺术与理念
审美体验
客观性与天才
艺术与艺术的价值
音乐
第七章 伦理学：正确看待世界

反对康德的伦理学
自由与决定论
自私与怜悯
道德的形而上学
第八章 存在和悲观主义
不可消除的苦难
死亡
意志的否定
悲观主义
第九章 叔本华的影响